

مجلة

الإسلام سؤال وجواب



العدد الستون

السنة الخامسة عشر

مايو - يونيو - يوليو ١٩٩١م

شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤١١هـ

في هذا العدد

- المواجزة والمراجعة في سياق علاقة الجامعتين الإسلامية واللاتينية بقانون التطور الحديث والمعاصر.
- التنمية الاقتصادية : نقد الفكر الوضعي وبيان المفهوم الإسلامي.
- لمحة عن التصوف عند المساحين.
- واقعية المنهج الكلامي ودورها في مواجزة التحديات الفلسفية المعاصرة.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

وحد مطور

* أسس المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام (١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م) للعمل من أجل تجنيد جهود العلماء والمثقفين المسلمين لإعادة صياغة مناهج الفكر الإسلامي المعاصر في مجال العلوم والدراسات الإنسانية والاجتماعية ، ليعمل على استعادة الأمة لعافيتها ودورها الحضاري الخير الرائد ، مهتدية برسالتها الإسلامية الخالدة .

* ويعمل المعهد لتحقيق هذه الغاية على تجنيد العلماء ، وعقد المؤتمرات العلمية والحلقات الدراسية ، كما يقوم بنشر الدراسات والأبحاث ، ويسعى إلى إنجاز الكتب المنهجية والجامعية .

* ولإنجاح هذه الجهود فإن المعهد يعمل على استكمال أدوات البحث والنظر العلمي الأصيل المستقل ، بتقديم رؤية شاملة موضوعية حضارية للمثقف المسلم ، من خلال تقديم خلاصات الفكر الغربي المعاصر ، وخلاصات التراث الإسلامي الأصيل الذي أنتجه العقول المسلمة في عصور التقدم والازدهار .

* ويعمل المعهد على تربية « الكوادر » العلمية الإسلامية في مجال إسلامية المعرفة ، وتطوير العلوم الاجتماعية الإسلامية ، بتقديم القروض والمساعدات الدراسية وتوجيه رسائل الدراسات العليا لخدمة قضايا الأمة ، والمعرفة الإسلامية ، وتوفير وسائل الرعاية العلمية الإسلامية لطلاب الدراسات العليا .

The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
P.O. BOX 669 - 555 Grove Street, Herndon, VA 22070 - U.S.A.
Tel: (703) 471-1133
Telex: 901153 IIIT WASH
Facsimile (703) 471-1211

المسلم المعاصر

مجلة فضلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الاجتهاد المعاصر في ضوء الأصول الإسلامية

تصدر عن:
مؤسسة المسلم المعاصر
والمعهد العالي للفكر الإسلامي

السنة الخامسة عشرة
العدد الستون

إهداء 2005

أ.د. محمد عثمان نجاتي
القاهرة

شوال ١٤١١ هـ
ذو القعدة
ذو الحجة

صاحب الامتياز:
ورئيس التحرير المسئول:
الدكتور جمال الدين عطية

مايو ١٩٩١ م
يونيو
يوليو

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(*)

مَجْلِسُ الْأُمْنَاءِ

- | | |
|-------------------------|--------------------|
| ١. جمال الدين عطية | ١. محيي الدين عطية |
| ١. طه جابر العلواني | ١. يوسف القرضاوي |
| ١. محمد نجاه الله صديقي | |

(*)

مِيشَارُو لِتَحْرِيرِ

- | | |
|--------------------------|------------------------|
| ١. خالد إسحق | ١. فهمي هويدي |
| ١. خرم مراد | ١. مالك بدري |
| ١. زغلول زاغب بنجار | ١. محسن عبد الحميد |
| ١. عبد الحليم محمد أحمد | ١. محمد برليش |
| ١. عبد الحميد أبو سليمان | ١. محمد عبد الستار فضل |
| ١. عماد الدين خليل | ١. محمد عثمان بنحاتي |
| ١. عمر عبيد حسنه | ١. محمد عمارة |
| ١. عوض محمد عوض | ١. محمد فتحي عثمان |
| | ١. مقداد يالجز |

(*) رتبت الأسماء الفبائيا .

قواعد النشر في المجلة

- ١ - تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هي « المعاصرة » ، وهي ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتتظير ، وإسلامية المعرفة .
- كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ومجال الأبحاث الميدانية .
- وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب في باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التي تنشر في المجلة أو في غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب في باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعي للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .
- ٢ - تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي بالطريقة المتعارف عليها .
- ٣ - يشترط في البحث ألا يكون قد نشر في أي مكان آخر .
- ٤ - تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشاري المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين .
- ٥ - ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبها ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .
- ٦ - الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .
- ٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .
- ٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلفته الأصلية أو مترجماً إلى أي لغة أخرى ، دون حاجة إلى اشتذان صاحب البحث .

المحتويات

● كلمة التحرير

فقه الاختلاف والمستقبل الإسلامى د . أحمد التويجى ٧

● أبحاث

- المواجهة والمراجعة فى سياق علاقة الجامعتين الإسلامية واللاتينية
بقانون التطور الحديث والمعاصر أ . أحمد العمارى ٢٣
- التنمية الاقتصادية : نقد الفكر الوضعى وبيان المفهوم الإسلامى
د . عبد الرحمن يسرى أحمد ٦٣
- لمحة عن التصوف عند المسلمين د . عبد الحميد عبد النعم مذکور ١١٣
- واقعية المنهج الكلامى ودورها فى مواجهة التحديات الفلسفية
المعاصرة د . عبد الحميد النجار ١٥١
-

● نقد كتب

- البدائل الإسلامية لمجالات الترويج المعاصرة عرض أ . جمال سلطان ١٧١
- العلم فى منظوره الجديد عرض د . أحمد قزاد باشا ١٨١
-

● رسائل

- الشعر الإسلامى فى عصر صدر الإسلام د . على كمال الدين الفهادى ١٩٣
-

● تقارير

- الدورة التدريبية الأولى فى علم الوراق أ . محيى الدين عطية ٢٠١
-

● دليل الأطروحات

- د . محمد عمارة ٢٠٥
-

● التعريف بالتراث

- روضة العقلاء ونزهة الفضلاء لابن حبان..... د . جمعة سيد يوسف ٢١٧
أدب الدنيا والدين للماوردي د . إبراهيم شوقي ٢٢٣
أسرار البلاغة في علم البيان للجرجاني د . طريف شوقي ٢٣١
-

● النشرة المكتبية

- دليل الباحث في « الاجتهاد » أ . محيي الدين عطية ٢٤١
مستخلصات أبحاث السنة الخامسة عشرة للمجلة أ . إبراهيم مجاهد ٢٥٣
فهرس السنة الخامسة عشرة للمجلة ٢٧٣
-





فقه الاختلاف والمستقبل الإسلامي

مقدمة

الاختلاف سنة من سنن الله في الحياة ،
وسر من أسرار الوجود العظمى . وهو
بجميع درجاته ، بدءاً من التناقض والتضاد
إلى التشابه والتماثل ، ضرورة حياتية لا يمكن
أن يتصور وجود بدونها . ولئن كان جزء
غير يسير من النصوص وجزء آخر من
مأثورات الأئمة على امتداد التاريخ
الإسلامي قد أفاض في ذم الاختلاف فإن
ذلك محمول على الاختلاف المؤدى إلى
الفرقة والتناحر والذي لم يبن على علم
 واجتهاد .. فقد جاءت نصوص ومأثورات
أخرى تضع مبادئ وأصولاً للاختلاف
المحمود ترتقى به في كثير من الأحيان إلى
درجة الوجوب العملي ، والتجربة الإسلامية
على المستويين المعرفي والواقعي تؤكد أن
الاختلاف كان دعامة من دعائم الوجود
الإسلامي على مر العصور . فقد تعددت
المدارس الإسلامية في كل ضرب من

ضروب الحياة وفي كل فرع من فروع
المعرفة . وكان نتيجة ذلك كله الرصيد
المشرق للحضارة الإسلامية الذي لم تعرف
البشرية له مثيلاً على الإطلاق .

ومن الثمر للعجب أن توجد في أوساط
المسلمين بين الحين والحين تيارات تنفر من
الاختلاف وتضيق به وتعدّه بكل صوره
رجزاً من عمل الشيطان ، بل تتعدى ذلك
فتسعى جاهدة للقضاء عليه وإزالته من
الوجود ، متأثرة بأمور كثيرة أهمها ، في
نظري ، عدم أو قلة فهم النصوص المخدرة من
الاختلاف ، أو وضعها في غير مواضعها ،
أو الخلط بين ما هو مطلق وما هو نسبي من
الحقيقة ، وقد كانت هذه التيارات وما
تزال من أخطر ما تواجهه الأمة الإسلامية
لما تحمله أطروحاتها من دواعي الفتنة
والتناحر ولما تجسده ممارساتها من حجب على
الفكر وكبت للحريات . وقد أحسن
الدكتور يوسف القرضاوي في وصف فتنة

أن يطلق عليه « فقه الاختلاف » بوجه خاص ومن المحزن أن تكون هذه حال المسلمين ، وموروثهم الفقهي زاهر بالمصنفات التي أفردت لقضايا الاختلاف وشرح أسبابه ودواعيه ^(٢) . وتاريخهم في كثير من جوانبه هو في حقيقة الأمر ثمرة من ثمرات الاختلاف .

ولئن كان الفقه العام متيسرا للجميع ، فإن فقه الاختلاف أمر دقيق يحتاج إلى عناية خاصة ، فعلى الرغم من كثرة المصنفات التي تطرقت إلى الاختلاف ومسائله فإن القليل القليل منها الذي قدم تأصيلا له وبلور تصورا شاملا للموقف منه ، إذ اكتفت معظم المصنفات بذكر أسباب الاختلاف وسرد مسائله وبعض آدابه ، دون تنظير فلسفي وتأصيل فقهي له .

إن فقه الاختلاف ، في نظري ، يتكون من ثلاثة جوانب رئيسة : الأول : جانب تصوري عقدي يحرر الموقف الفكري والفلسفي للإسلام تجاه الاختلاف سواء من حيث تحليل الدواعي والأسباب ، أم من حيث تقرير المقاصد والغايات . والثاني : جانب فقهي تشريعي يؤصل الضوابط والحدود للاختلاف ويرسي المبادئ والأصول العامة له ويبين حقوق المختلفين وواجباتهم . والثالث : جانب أخلاقي يرسم المسار السلوكي للاختلاف ويحدد القيم والمثل التي يجب أن تحيط به

وغنى عن القول أن حاجة الأمة لهذا النوع من الفقه اليوم هي أعظم من أي

من هذه التيارات حين قال في كتابه (الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم) : « ونحى نشاطا على الساحة الإسلامية أناساً لا هم لهم إلا الجدل في كل شيء وليس لديهم أدنى استعداد لأن يعدلوا عن أي رأى من آرائهم ، وإنما يريدون للآخرين أن يتبعوهم فيما يقولون ، فهم على حق دائماً ، وغيرهم على باطل أبداً . منهم من يجادل في كلمات أعطاها اصطلاحاً خاصاً خالفه فيه غيره ، ويريد أن يلزم الآخرين برأيه مع أن علماءنا قالوا : لا مشاحة في اصطلاح . ومنهم من يذم التعصب للمذاهب ، وهو يقيم مذهبا جديداً ، يقاتل الآخرين عليه ! ومن يحرم التقليد ويطلب من الناس أن يقلدوه ! أو يمنع تقليد القدامى وهو يقلد بعض المعاصرين ! ومن يقيم معركة من أجل مسائل فرعية ، وجزئية ، يختلف السلف فيها وفي أمثالها ، ولم تعكر لعلاقاتهم صفواً » ^(١) .

والتأمل في حال هذه الفئات يجد أن تأثيرها (وهو تأثير غير شعوري) بالأعراف والتقاليد أكثر من تأثيرها بالأحكام الشرعية . وطالما عجبت لحماس كثير منهم وتشنجه في الإنكار على مخالفه في مسائل مثل الموسيقى وغطاء وجه المرأة في حين لا يكثر باختلاف المسلمين في أركان الصلاة وواجبات الحج وبعض الأحكام الكبرى في الدين . والسبب الرئيسي ، في نظري ، لمثل هذه المواقف هو قلة الفقه بوجه عام ، وقلة الفقه بما يمكن

وقت مضى ، وهذه الدراسة محاولة متواضعة وجهد مقل للإسهام في هذا الجانب ، وهي في حقيقة الأمر بداية تثير من القضايا أكثر مما تقدم من الحلول ، وتطرح من الأسئلة أكثر مما تقدم من الإجابات .

الاختلاف العام

لا يسع المتأمل في النصوص القرآنية إلا أن يدرك أن الاختلاف سنة من سنن الوجود ، وسر من أسرار الحياة . بل لا يسهه إلا أن يدرك أنه النتيجة الطبيعية لحرية الاختيار التي منحها الله عز وجل لكل إنسان وجعلها مرتكزاً للابتلاء في الحياة الدنيا . وقد عد الله عز وجل الاختلاف آية من آياته التي يُنْهَدَى بها إليه فقال : ﴿ ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ، إن في ذلك لآيات للعالمين ﴾ (سورة الروم آية ٢٢) وجعله في آية أخرى غاية من غايات الخلق : ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين ، إلا من رحم ربك ، ولذلك خلقهم ﴾ (سورة هود الآيتان ١٨ ، ١٩) وقد اختلف المفسرون في تفسير قوله عز وجل ولذلك خلقهم ، فمنهم من ذهب إلى أن المقصود للاختلاف خلقهم وهو مروي عن الحسن البصري^(٣) . وقال الإمام مالك : خلقهم ليكونوا فريقين ﴿ فريق في الجنة وفريق في السعير ﴾^(٤) وعلق الفخر الرازي على الآية بتفصيل فقال : قال تعالى ﴿ ولذلك خلقهم ﴾ وفيه ثلاثة أقوال :

(القول الأول) قال ابن عباس : وللرحمة خلقهم ، وهذا اختيار جمهور المعتزلة قالوا : ولا يجوز أن يقال : للاختلاف خلقهم ، ويدل عليه وجوه : الأول أن عود الضمير إلى أقرب المذكورين أولى من عوده إلى أبعدهما ، وأقرب المذكورين ههنا هو الرحمة ، والاختلاف أبعدهما والثاني أنه تعالى لو خلقهم للاختلاف وأراد منهم ذلك الإيمان ، لكان لا يجوز أن يعذبهم عليه ، إذ كانوا مطيعين له بذلك الاختلاف . الثالث : إذا فسرنا الآية بهذا المعنى ، كان مطابقاً لقوله تعالى : ﴿ وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون ﴾ . فإن قيل لو كان المراد وللرحمة خلقهم لقال : ولتلك خلقهم ولم يقل ولذلك خلقهم ، قلنا : إن تأنيث الرحمة ليس تأنيثاً حقيقياً ، فكان محمولا على الفضل والغفران كقوله ﴿ هذا رحمة ربي ﴾ وقوله ﴿ إن رحمة ربي قريب من المحسنين ﴾ . (والقول الثاني) أن المراد للاختلاف خلقهم . (والقول الثالث) وهو المختار أنه خلق أهل الرحمة للرحمة وأهل الاختلاف للاختلاف . روى أبو صالح عن ابن عباس أنه قال : خلق الله أهل الرحمة لئلا يختلفوا ، وأهل العذاب لأن يختلفوا ، وخلق الجنة وخلق لها أهلا ، وخلق النار وخلق لها أهلا (انتهى كلام الرازي)^(٥) .

والذي أراه ولم أجده عند أحد من المفسرين هو أن المقصود لتكون لهم حرية الاختلاف والقدرة عليه .

وقد ذهب البطليوسي رحمه الله مذهبا

عن ذلك من اختلاف الملل والنحل
ومناهج النظر والاستدلال والمعارف
والعلوم .

٣ - أن حق الاختلاف مكفول للناس
أجمعين ما لم يصدر عنهم بغى بأى صورة
من الصور . والأصل فى ذلك حرية الدين
التي أقرها الله عز وجل للناس أجمعين ،
والنصوص فى ذلك أكثر من أن تحصي فى
مثل هذه العجالة .

٤ - أن المعيار لاحترام الرأى المخالف هو
التجرد من الأهواء وبذل الوسع فى طلب
الحق واجتناب البغى بكل صورة .

٥ - أن أمر من لم تبلغه الرسالة موكول إلى
الله عز وجل . وظننا أن الله لن يعذبه إذا
كان متجرداً من الأهواء غير باغ وكان قد
بذل وسعه فى طلب الحق والأصل فى هذا
قول الله عز وجل : ﴿ وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا ﴾ (الإسراء : ١٥)
وقد ذهب إلى هذا الإمام أبو محمد ابن حزم
فى « الأصول والفروع » حيث قال بعد
أن أورد هذه الآية وقوله تعالى :
﴿ لأنذركم به ومن بلغ أئنكم لتشهدون أن
مع الله آلهة أخرى قل لا أشهد قل إنما هو
إله واحد ﴾ (سورة الأنعام الآية ١٩) ،
قال : " فنص الله على أن النذارة إنما تلزم من
بلغته وأنه تعالى لا يعذب أحداً إلا بعد
إرسال الرسل ، فصح بهذا أن من لم تبلغه
الدعوة إما لانقراض مكانه ، وإما لقصر
مدته إثر مبعث النبى صلى الله عليه وسلم ،
فإنه لا عذاب عليه ولا يلزمه شيء ، وهذا
قول جمهور أصحابنا (٧) . "

جَمِيعاً عندما عد الخلاف دليلاً على البعث .
فقد قال فى التنبيه : « ونبها أطف تنبيه
على ما فى هذا الخلاف الموجود فى البشر ،
المركوز فى الفطر من الحكمة البالغة ، وأنه
جعله إحدى الدلائل على صحة البعث ،
الذى أنكره من أُلحد فى أسمائه ، وكفر
بسوابغ نعمائه ، فقال - وقوله الحق
ووعده الصادق - ﴿ وأقسموا بالله جهد
أيمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعداً عليه
حقاً ولكن أكثر الناس لا يعلمون ، ليبين
لهم الذى يختلفون فيه . وليعلم الذين
كفروا أنهم كانوا كاذبين ﴾ (سورة النحل
الآيتان ٣٨ ، ٣٩) (٦) .

ومهما تبكى الحال فإن للإسلام تصوراً
شاملاً للاختلاف فى مستواه الإنسانى
العام . وهو إن لم يحرر فى دراسة مستقلة
إلا أن استجلاءه متميز من خلال كليات
الإسلام ومبادئه العامة . ومن أهم الأصول
التي يمكن أن يبنى عليها التصور الإسلامى
للاختلاف على المستوى الإنسانى ما يلى :

١ - أن الاختلاف سنة كونية من سنن الله
عز وجل فى الوجود ، وسر من أسرار
الحياة التى لا يمكن أن تتصور بدونها ، كما
لا يمكن تصور زوالها فى الحياة الدنيا إلا
بمعجزة إلهية .

٢ - أن الاختلاف جزء من الابتلاء الإلهى
للإنسان فى الحياة الدنيا ، سواء أكان ذلك
من خلال ما أودعه الله فى طبائع الناس من
اختلاف القدرات والملكات وما منحهم
من حرية الاختيار ، أم من خلال مانتج

٦ - أن كل رأى غير إسلامي مناف لما نعتقد هو ابتلاء من الله عز وجل لصاحبه أولاً ، وللناس ، ونحن منهم ، ثانياً . وواجبنا تجاه صاحب هذا الرأى أن نبذل الوسع لتبيان الحق له بأحسن السبل التى نستطيعها .

٧ - أن نظرتنا إلى مخالفينا فى أمور الدين هى نظرة إشفاق ورغبة صادقة فى هدايتهم إلى الحق والخير ، وهى نظرة نابعة من الشعور بالأخوة الإنسانية والمسؤولية الرسالية .

٨ - أننا مأمورون شرعاً ببذل الوسع لإبلاغ الناس مانعتقد أنه الحق ، والواجب أن يكون إبلاغنا بالحكمة والموعظة الحسنة والمجدال بالتى هى أحسن والأصل فى هذا قول الله عز وجل : ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن ﴾ وقوله عز وجل : ﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن ﴾ .

هذه جملة من الأصول الفكرية العامة التى يجب أن تحكم اختلافنا مع غيرنا من غير المسلمين ، ولا شك أن هناك أصولاً كثيرة غيرها ، ولكن القصد هنا هو تبيان الخطوط العامة والمعالن الكبرى .

اختلاف المسلمين فيما بينهم :

اختلط على كثير من المسلمين موضوع الاختلاف فلم يفرقوا بين الاختلاف الذى نهت عنه النصوص ، والاختلاف الذى لا

مندوحة عنه والذى هو ضرورة بل رحمة فى هذا الوجود ، وقد نشأ هذا الخلط فى نظرى نتيجة لخلط آخر بين الرأى الناتج عن الهوى أو الذى لا يستند إلى دليل أو برهان ، والرأى الناتج عن اجتهاد منضبط بالأصول الشرعية للاجتهاد . ومعلوم أن الإسلام وإن كان قد نهى عن الاختلاف الأول وغلظ القول فى الزجر عنه ، بل عده عملاً من أعمال الكفر ، فإنه نهى عن التقليد وحذر منه وعده عملاً من أعمال الكفر أيضاً فى بعض الأحيان وأوجب فى المقابل الاجتهاد وجعله فرضاً كفائياً وعينياً حسب الأهلية والقدرة .

وقد توسع العلماء المسلمون فى تبيان هذه المسألة وأفردوا لها الفصول والمصنفات . فهذا الإمام الشاطبى ينص فى الموافقات على أن « الاجتهاد الواقع فى الشريعة ضربان . أحدهما الاجتهاد المعتبر شرعاً وهو الصادر عن أهله الذين اضطلموا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد ، وهذا هو الذى تقدم الكلام فيه . والثانى غير المعتبر وهو الصادر عن من ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه لأن حقيقته أنه رأى بمجرد التشهى والأغراض وخبط فى عماية واتباع للهوى^(٨) وقد فصل ابن القيم رحمه الله فى أعلام الموقعين هذه المسألة بما لا يحتاج إلى مزيد . قال : « قال أهل الرأى : وهؤلاء الصحابة ومن بعدهم من التابعين والأئمة - وإن ذموا الرأى وحذروا منه ، ونهوا عن الفتيا والقضاء به ، وأخرجوه من جملة العلم - فقد روى عن كثير منهم الفتيا

والقضاء به ، والدلالة عليه ، والاستدلال به ، كقول عبد الله بن مسعود في المفوضة : أقول فيها برأى ، وقول عمر بن الخطاب لكاتبه : قل هذا ما رأى عمر بن الخطاب ، وقول عثمان بن عفان في الأمر بإفراد العمرة عن الحج : إنما هو رأى رأيته ، وقول علي في أمهات الأولاد : اتفق رأيي ورأى عمر على أن لا يُعْمَنَ .. قال أبو عمر بن عبد البر : وروينا عن ابن عباس أنه أرسل إلى زيد بن ثابت : أفي كتاب الله ثلث مابقي ؟ فقال : أنا أقول برأى وتقول برأيك . » وبعد أن سرد جملة كبيرة من أقوال الصحابة والتابعين والعلماء قال : ولا تعارض بحمد الله بين هذه الآثار ، عن السادة الأخيار ، بل كلها حق ، وكل منها له وجه ، وهذا إنما يتبين بالفرق بين الرأي الباطل الذي ليس من الدين والرأي الذي لا مندوحة عنه لأحد من المجتهدين^(٩) . ولا يكاد يخلو كتاب من كتب الأصول المعتمدة من ذكر هذه المسألة وتبيان ما يقره الإسلام من الرأي النابع عن اجتهاد معتبر وما لا يقره من الرأي النابع عن هوى وقول بغير علم .

وقد كان التطبيق العملي في حياة المسلمين دليلاً أبلغ على موقف الأمة من الاختلاف . فقد أجمعت جماهير المسلمين على مر العصور على قبول تعدد آراء الأئمة المجتهدين ، فتعددت مدارس المفسرين والمحدثين والأصوليين والفقهاء ، بل تعددت مدارس النحاة والأدباء والمؤرخين وغيرهم . غير أن ذلك لم يمنع

عددًا من المسلمين من الانزلاق في مزالق عدم التفريق بين الاختلاف المذموم والاختلاف الحمود ، فأنكروا على مخالفهم وتمادى بعضهم في ذلك ففسق قوما وكفر آخرون ومن المؤسف أن عددًا من كبار الأئمة الذين أبدعوا في التنظير للاختلاف وتأصيله ، وقعوا هم أنفسهم ، عند التطبيق ، فيما يخالف أصولهم . فهذا ابن حزم رحمه الله على الرغم من تأصيله الرائع لمسائل الاجتهاد في كتابه النفيس "الإحكام في أصول الأحكام" ، وتأكيده المتكرر على وجوب الاجتهاد وذم التقليد وعلى عذر المجتهد المخطئ وكونه مأجوراً ، بإذن الله ، بنص الحديث ، فإنه قلما التزم بهذا الأصل مع من خالفه الرأي من المجتهدين ، بل كثيراً ما شنع عليهم وقسا في تقديمهم وتجريحهم . وإذا كان هذا حال الأئمة الكبار فمن باب أولى أن يقع في هذه المزالق من هم دونهم ، على أن هذه الحقيقة المرة يجب أن لا تكون مبرراً للخطأ وإنما حافزاً للعمل على تجنبه .

وإذا التزمنا بما ذكرناه في بداية هذا البحث من مكونات فقه الاختلاف ، فإن أول ما تجب العناية به في فقه الاختلاف على المستوى الإسلامي ، هو بلورة تصور فكري لاختلاف المسلمين فيما بينهم . وأهم الأصول العامة التي يجب أن تراعى في ذلك هي ما يلي :

١ - أن الاختلاف كما كان سنة ماضية في الخلق وناموساً من نواميس الوجود ، فهو كذلك ماضي في المسلمين في معظم شؤون

حياتهم .

٢ - أن الاختلاف نوعان : نوع مذموم وهو ما كان نتيجة للهوى والقول بغير علم ، أو ما كان متضمناً بغيماً بأي صورة من الصور . ونوع محمود وهو ما كان نتيجة للاجتهاد المنضبط بجميع مستوياته .

٣ - أن من القضايا مالا يجوز الاختلاف فيه ، ومنها غير ذلك . وما لا يجوز الاختلاف فيه هو جملة الأمور القطعية الثبوت القطعية الدلالة وكل معلوم من الدين بالضرورة مما لا يحتمل إلا رأياً واحداً . أما ما سوى ذلك فهو محل اجتهاد ونظر واختلاف ، واختلاف الآراء فيه سائغ . وقد أوسع الإمام الشافعي رحمه الله هذه المسألة بحثاً في الرسالة . ومما قاله في ذلك : قال : « فإني أجد أهل العلم قديماً وحديثاً مختلفين في بعض أمورهم ، فهل يسعهم ذلك ؟ قال قلت : فقلت له الاختلاف من وجهين : أحدهما محرم ، ولا أقول ذلك في الآخر . قال : فما الاختلاف المحرم ؟ قلت : كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بيناً لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه . وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياساً ، فذهب المتأول أو القالس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس ، وإن خالف غيره لم أقل أنه يضيق عليه ضيق الخلاف في المنصوص . قال فهل في هذا حجة تبين فرقك بين الاختلافين ؟ قلت : قال الله في ذم التفرق : ﴿ وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد

ما جاءتهم البينة ﴾ وقال جل ثناؤه : ﴿ ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات ﴾ ، فذم الاختلاف فيما جاءتهم به البينات . فأما ما كلفوا فيه الاجتهاد فقد مثله لك بالقبلة والشهادة وغيرها . قال فمثل لي بعض ما افرق عليه من روى قوله من السلف ، مما لله فيه نص حكم يحتمل التأويل ، فهل يوجد على الصواب فيه دلالة ؟ قلت : قل ما اختلفوا فيه إلا وجدنا فيه عندنا دلالة من كتاب الله وسنة رسوله ، أو قياساً عليهما ، أو على واحد منهما » (١٠) :

٤ - أن الاجتهاد في طلب الحق فرض على جميع المسلمين كل حسب استطاعته وهو بالنسبة لأصحاب الأهلية الفقهية إما أن يكون اجتهاداً مطلقاً أو اجتهاداً ترجيحياً أو اجتهاداً جزئياً . وبالنسبة لغير أصحاب الأهلية الفقهية يكون اجتهاداً في اختيار الفقيه المقلد . ولا بد هنا من التفريق بين مسائل الاختلاف ومسائل الاجتهاد . فليست كل مسائل الخلاف من مسائل الاجتهاد ، بل كثير من مسائل الاختلاف إنما نشأت على غير دليل إما لهوى أو لقلّة علم . وقد أوضح ابن القيم رحمه الله في أعلام الموقعين هذا الإشكال فقال : « وقولهم (إن مسائل الخلاف لا إنكار فيها) ليس بصحيح .. وإنما دخل هذا اللبس من جهة أن القائل يعتقد أن مسائل الخلاف هي مسائل الاجتهاد ، كما اعتقد ذلك طوائف من الناس ممن ليس لهم تحقيق في العلم » (١١) .

٥ - أن المجتهد إذا تجرد وبذل وسعه في طلب الحق فإنه مبرىء لذمته مأجور على اجتهاده ، له أجران إن أصاب وله أجر إن أخطأ . والأصل في ذلك قول الرسول ﷺ : « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر » وقد علق ابن حجر رحمه الله على هذا الحديث في فتح الباري فقال : « قوله (أى الإمام البخارى) (باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ) يشير إلى أنه لا يلزم من رد فتواه إذا اجتهد فأخطأ أن يأثم بذلك ، بل إذا بذل وسعه أُجر فإن أصاب ضوعف أجره . وهذا هو ما ذهب إليه جماهير الفقهاء على مر العصور » (١٢) ولا بد من التنبيه هنا إلى أن الخطأ المشار إليه هنا هو الخطأ في الوصول إلى الحق . أما من حيث الاجتهاد فإن المجتهد مصيب باجتهاده في الحالين سواء وفق إلى الحق أم لم يوفق . قال ابن حجر : « قال أبو بكر ابن العربي رحمه الله : تعلق بهذا الحديث (أى حديث إذا حكم الحاكم ..) من قال إن الحق في جهة واحدة للتصريح بتخطفة واحد بعينه ، قال وهى نازلة في الخلاف عظيمة » ، وقال المازرى رحمه الله : تمسك به (أى الحديث) كل من الطائفتين من قال إن الحق في طرف ، ومن قال إن كل مجتهد مصيب ، أما الأولى فلأنه لو كان مصيباً لم يطلق على أحدهما الخطأ لاستحالة النقيضين في حالة واحدة . وأما المصوبة فاحتجوا أنه صلى الله عليه وسلم جعل له أجراً ، فلو لم يصب لم يؤجر ، وأجابوا عن إطلاق الخطأ

في الخبر على من ذهل عن نص أو اجتهد فيما لا يسوغ الاجتهاد فيه من القطعيات فيما خالف الإجماع فإن مثل هذا إن اتفق له الخطأ فيه نسخ حكمه وفتواه ولو اجتهد بالإجماع ، وهو الذى يصح عليه إطلاق الخطأ ، وأما من اجتهد في قضية ليس فيها نص ولا إجماع فلا يطلق عليه الخطأ ، وأطال المازرى في تقرير ذلك والانتصار له ، وختم كلامه بأن قال : إن من قال : إن الحق في طرف هو قول أكثر أهل التحقيق من الفقهاء والمتكلمين ، وهو مروي عن الأئمة الأربعة وإن حكى عن كل منهم اختلاف فيه (١٣) .

٦ - أن التجرد وبذل الوسع في طلب الحق لا يؤديان بالضرورة إلى معرفة الحق دائماً ، لمقد يتجرد الإنسان ويذل وسعه ولا يوفقه الله إلى الحق لحكمة يراها .

٧ - أن الحقيقة المطلقة هي من علم الله عز وجل وحده . وما تقطع به منها هو ما جاء به الوحي القطعي الثبوت القطعي الدلالة . وما سوى ذلك فليس مبنياً إلا على غلبة الظن ورجحان الدليل .

٨ - أن اختلاف المسلمين فيما يسوغ الاختلاف فيه هو في جانب ابتلاء لهم ، وفي جانب آخر رحمة لهم ، وهو ابتلاء لما يشككه من تحد معرفي ومعاشي ، وهو رحمة من حيث عدم المؤاخذه على الخطأ فيه ولما فيه من توسيع عليهم .

٩ - أن الموقف الإسلامى تجاه المجتهدين وسط واعتدال بين إسباغ العصمة عليهم

الاختلاف ، فإن أهم ما يجب أن يراعى هو المسائل التالية :

١ - أن الاجتهاد في طلب الحق فرض عين على كل مسلم حسب الاستطاعة وفي نطاق الأهلية الاجتهادية بمعناها الواسع .

٢ - أن المجتهد ملزم بما أداه إليه اجتهاده وإن كان مخالفاً لكثيرين غيره . فإن كان مجتهداً مطلقاً فلا يجوز له التقليد بأى حال من الأحوال والزامه بمقتضى اجتهاده أشد من غيره . وإن كان مرجحاً فهو ملزم بترجيحه ، وإن كان مقلداً فهو ملزم بفتوى من يقلد . قال الشاطبي رحمه الله في الموافقات : « فأما المجتهد الناظر لنفسه فما أداه إليه اجتهاده فهو الحكم في حقه »^(١٦) وقال ابن حزم رحمه الله في الإحكام : « فإذا قام البرهان عند المرء على صحة قول ما - قياماً - فحقه التدين به ، والفتيا به ، والعمل به ، والدعاء إليه ، والقطع أنه الحق عند الله عز وجل ، ولا يستثنى من ذلك إلا الحالات التي يرى الحاكم المسلم فيها حمل الأمة على أحد الآراء في مسألة من المسائل لمصلحة عامة . فعندئذ يسقط عنه الإلزام خاصة إذا كان الأمر متعلقاً بعبادة جماعية أو معاملة عامة »^(١٧) .

٣ - لا يجوز الإنكار ولا التشنيع على المخالف فيما يجوز الاختلاف فيه مهما كان واضحاً للآخرين خطأ المخالف ، ذلك أن الخطأ في الاجتهاد لا يستدعى المفارقة ولا التفسير ولا التكفير مهما كان ذلك خطأ ، لعموم النصوص الواردة في ذلك ،

تأنيهم وتفسيرهم . فالعصمة للنبي عليه الصلاة والسلام وحده وكل من سواه معرض للخطأ . وفي المقابل فقد رفع الله عز وجل عن المجتهد وزر الخطأ وكرمه برفع الملامة عنه قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في الفتاوى : « واتفقوا كلهم على أنه ليس أحد معصوماً من الخطأ في كل ما يأمر به وينهى عنه إلا رسول الله ﷺ ، ولهذا قال غير واحد من الأئمة : كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ »^(١٤) وقد صنف رحمه الله رسالة جعل عنوانها « رفع الملام عن الأئمة الأعلام » .

١٠ - أن أهلية الاجتهاد قد تكون مطلقة ، وقد تكون للترجيح بين المذاهب ، وقد تكون في المذهب الواحد أو المسألة الواحدة . قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله « والاجتهاد ليس أمراً واحداً لا يقبل التجزئة والانقسام ، بل قد يكون الرجل مجتهداً في فن أو باب أو مسألة دون فن وباب ومسألة ، وكل أحد فاجتهاده حسب وسعه »^(١٥) . ومن المؤسف أن التصور الإسلامي للاجتهاد لدى كثير من المسلمين المتأخرين قد تشوه حتى أصبح لا يرى من الاجتهاد إلا الاجتهاد المطلق ، وأصبح لذلك كل اجتهاد صادر عن غير مجتهد مطلق اجتهاداً مرفوضاً غير معترف به ، بل انحرافاً يجب محاربته .

هذا في الجانب الفكري التصوري ، أما في الجانب الفقهي التشريعي وهو المتعلق بما يجب على المسلم تجاه أخيه المسلم في مسائل

(*) ابن حزم ، على بن محمد ، الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق أحمد شاكر ، دار الآفاق المدهدة ، بيروت ، لبنان ، ج ٨ ، ص ١٥ .

ومنها قول الله عز وجل : ﴿ ولينصركم الله ولن يخذلكم من يداكم ﴾ ، وقول الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » . قال ابن حزم : « فمن حكم بقول ولم يعرف أنه خطأ ، وهو عند الله تعالى خطأ ، فقد أخطأ ولم يتعمد الحكم بما يدرى أنه خطأ ، فهذا لا جناح عليه في ذلك عند الله تعالى . وهذه الآية عموم دخل فيه المفتون والحكام والعاملون والمعتقدون ، فارتفع الجناح عن هؤلاء بنص القرآن فيما قالوه أو عملوا به ، مما هم مخطئون فيه ، وصح أن الجناح إنما هو على من تعمد بقلبه الفتيا أو التدين أو الحكم أو العمل بما يدرى أنه ليس حقاً ، أو بما لم يقده إليه دليل أصلاً » (١٨) وقال الإمام الشاطبي رحمه الله : « كما أنه لا ينبغي أن ينسب صاحبها (أى الزلة أو الخطأ) إلى التقصير ولا أن يشنع عليه بها ولا ينتقص من أجلها أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة بحثاً فإن هذا كله خلاف ما تقتضى رتبته في الدين . وقد تقدم من كلام معاذ بن جبل وغيره ما يرشد إلى هذا » (١٩) وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله : « كما اختلف الصحابة - والناس بعدهم - في رؤية النبي ﷺ ربه في الدنيا ، وقالوا فيها كلمات غليظة ، كقول أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها : من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية . ومع هذا فما أوجب هذا النزاع تهاجراً ولا تقاطعاً . وكذلك ناظر الإمام أحمد أقواماً من أهل السنة في

(مسألة الشهادة للعشرة بالجنة) حتى آلت المناظرة إلى ارتفاع الأصوات ، وكان أحمد وغيره يرون الشهادة ، ولم يهجروا من امتنع من الشهادة ، إلى مسائل نظير هذه كثيرة » (٢٠) .

٤ - أن الحكم على المسلمين هو على ظواهرهم فقط ، أما النيات فعلمها عند الله عز وجل وهو الوحيد المطلع عليها . وليس من واجب المسلم ولا من حقه أن يسعى لاستكشافها .

٥ - الاختلاف المعتبر له أسباب كثيرة ذكرها عدد من الأئمة في مصنفات مستقلة أو ضمن مصنفاتهم الأصولية . ومن جوهر فقه الاختلاف الدراية بهذه الأسباب . ومن أجمل ما قيل في هذا الباب قول شيخ الإسلام ابن تيمية : « وليعلم أنه ليس أحد من الأئمة المقبولين عند الأمة قبولاً عاماً يتعمد مخالفة رسول الله ﷺ في شيء من سنته ، دقيق ولا جليل ، فإنهم متفقون يقينياً على وجوب اتباع الرسول ، وعلى أن كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ ، ولكن لواحد منهم قول قد جاء حديث صحيح بخلافه فلا بد له من عذر في تركه . وجميع الأعداء ثلاثة أصناف : أحدها عدم اعتقاده (أى المجتهد) أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله . والثاني : عدم اعتقاده إرادة تلك المسألة بذلك القول . والثالث : اعتقاده أن ذلك الحكم منسوخ » (٢١) ثم توسع في تفصيل ذلك في رسالته المشهورة « رفع الملام عن الأئمة الأعلام » .

٦ - من أخطر وأهم ما واجهه المسلمون على امتداد تاريخهم الطويل ظاهرة التكفير الذي هو آخر مرحلة من مراحل الاختلاف بين المسلمين . وقد انزلق كثير من المسلمين في هذا المنزلق الخطير على الرغم من تعظيم الرسول عليه الصلاة والسلام لأمره وتحذيرهم منه في حق المسلم ، وعلى الرغم من تأكيدات العلماء على خطورته وحثهم على عدم التسرع فيه . ولا يزال الفقه الإسلامي في نظري مقصراً في تحرير هذه المسألة سواء من حيث تحديد ما يكفر به المسلم ، أم من حيث تحديد ضوابط التكفير ومعاييرها ، ولئن كان كثير من العلماء قد فرقوا بين إطلاق الكفر على القول أو الفعل وبين تكفير صاحبه ، وذهبوا إلى أن الجزم بالأول لا يؤدي بالضرورة إلى الجزم بالثاني ، فإن المسألة لا تزال في كثير من الأحيان عائمة غير منضبطة .

والذي يهمنا في هذا المجال تبيان أمرين : الأول : أن المجتهد إذا أداه اجتهاده إلى أمر كفرى وهو لا يعلم أنه كفر ، فإنه لا يكفر بذلك ، وإنما يعد من الخطأ الذي لا يؤاخذ عليه بنص الشرع . والثاني : أن جماهير العلماء متفقة على عدم تكفير أحد من أهل القبلة بذنب أو خطأ . قال شيخ الإسلام ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل : قال الشيخ أبو الحسن الأشعري في أول كتاب (مقالات الإسلاميين) : « اختلف المسلمون - بعد نبهم - في أشياء ضلل فيها بعضهم بعضاً ، وتبرأ

بعضهم من بعض ، فصاروا فرقا متباينين ، إلا أن الإسلام يجمعهم فيهم » ، فهذا مذهبه ، وعليه أكثر الأصحاب ، ومن الأصحاب من كفر المخالفين . وأما الفقهاء فقد نقل عن الشافعي رضي الله عنه قال : « لا أرد شهادة أهل الأهواء ، إلا الخطائية فإنهم يعتقدون الكذب . وأما أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه ، فقد حكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب (المتقى) عن أبي حنيفة أنه لم يكفر أحداً من أهل القبلة . وحكى أبو بكر الرازي عن الكرخي وغيره مثله .. والذي نختاره أن لا نكفر أحداً من أهل القبلة »^(٢٢) وقد أورد الإمام اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة جملة من اعتقادات السلف توجه معظمها إلى عدم تكفير أحد من أهل القبلة . من ذلك قوله عن اعتقاد الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله : « ومن مات من أهل القبلة موحداً يصلي عليه (ويستغفر له) ولا تترك الصلاة عليه (لذنب أذنبه) صغيراً كان أو كبيراً وأمره إلى الله عز وجل »^(٢٣) . وروى عن ابن المديني قوله : « ولا يشهد على أحد من أهل القبلة بجنة ولا نار نرجو للصالح ونخاف على الطالح المذنب ونرجو له رحمة الله عز وجل »^(٢٤) ، وعن الإمام البخاري قوله : « ولم يكونوا يكفرون أحداً من أهل القبلة بالذنب لقوله : (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء »^(٢٥) .

ومن أجمل ما اطلعت عليه في المجال وأكثره تأصيلاً قول أبي محمد ابن حزم في

كتابه الأصول والفروع : « اختلف الناس في هذا المكان (أى فيمن يكفر ومن لا يكفر بقول أو فعل) اختلافاً شديداً . فذهبت طائفة إلى أنه من خالفهم في شيء من الاعتقاد أو في مسائل من الاجتهاد في الأحكام فهو كافر . وذهبت طائفة أخرى إلى أنه من خالفهم في شيء مما ذكرنا ، فإنه يكفر في بعض ذلك دون بعض ويفسق فيما لا يكفر من ذلك . وذهبت طائفة ثالثة إلى أنه من خالفهم في مسائل الاعتقاد فهو كافر . ومن خالفهم في مسائل الاجتهاد فليس كافراً .. وذهبت طائفة من أهل السنة إلى أنه لا يكفر مسلم بشيء من الأشياء ، لا بخلاف في اعتقاد ولا في غيره ، إلى أن تجمع الأمة على أحد أنه كافر ، فيتوقف عند إجماعهم . وهذا قول محمد بن إدريس الشافعي وداوود وغيرهما .

فما يرد به على من كفر مسلماً بخلاف في بعض مسائل الاعتقادات ، أن يقال له : هل ترك رسول الله ﷺ شيئاً من الإسلام ، مما يكفر معتقد خلافه إلا وقد بينه للناس ودعا إليه . هل بلغكم ، وهل أوجب على أحد أن لا يقبل إسلام قرية ، أو أهل حصن ، أو نصراني ، أو غيره ، إلا بأن يدعو إلى تثبيت الاعتقاد في خلق القرآن ، أو إبطال خلقه ، أو تحقيق الكلام في الإرادة والرؤية والاستطاعة والجبر ، وغير ذلك من حواش ، ومالم يحدث في الصدر الأول . فمن قال إن المخالف في شيء من هذا كافر ، ولا يكون

مسلماً حتى يعتقد الصحيح من ذلك ، فقد أوجب أن رسول الله ﷺ ضيع دعاء الناس إلى ما لا يتم إسلامهم إلا به . ولو جاز أن يكفر أحد بما يؤول إليه كلامه ، لكان قائل هذا القول أولى الناس بالتكفير لعظيم ما يؤول إليه كلامه .. وأما من كفر المجتهدين في الفتوى ، فقول ساقط لا وجه له ، لأن جميع الصحابة قد اجتهدوا في الفتوى واختلفوا . فمن كفر المجتهدين في الفتوى ، لزمه أن يكفر الصحابة رضي الله عنهم وفي هذا ما فيه .. وحجة من لم يكفر أحداً إلا بإجماع أن من ثبت له عقد الإيمان باتفاق الناس لم يزل عنه إلا باتفاق الخبر . وقد احتج بعض مخالفينا في هذا بأحاديث وردت . فمنها قوله ﷺ : « سباب المسلم فسوق وقتاله كفر » . ومنها : « من قال لأخيه : يا كافر فقد باء بها أحدهما » . وأحاديث غير هذه . والوجه فيما جاء من هذه الأخبار بين والحمد لله ، وهو أن كلامه ﷺ لا يتناقض . وقد أخبر رسول الله ﷺ في غير ما حديث أن من قال لا إله إلا الله فهو من أهل الجنة ولا يجوز أن يميل مائل إلى أحد بشق هذا الحديث دون الشق الآخر ، ولا بد من استعمالهما جميعاً . وإذا وجب ذلك ، فقد صح أن القتال له لا يكون كفراً ، إلا إذا اعتقد فاعله أن قتال المسلمين واجب على إسلامهم لا على غيره ، وهذا كفر بإجماع . وقد وردت أحاديث كثيرة تبين ما ذكرنا . ولهذا موضع غير هذا والعمدة في هذا الكتاب اتفاق الأمة أنه لا يحال

بين الفاسق وبين امرأته ولا بين المتأول وامرأته ، وأن الفاسق لا يقتل كما يقتل الكافر . وهذا يقضى على قول من كفر أحداً من المسلمين » (٢٦) .

أدب الحوار والجدال

أخيراً إن من فقه الاختلاف معرفة الآداب الإسلامية الواجبة في الحوار والجدل بين المسلمين فيما بينهم وبين المسلمين وغيرهم . فهي من مكارم الأخلاق التي بعث النبي عليه الصلاة

والسلام ليتممها . وليس من المبالغة القول إن جزءاً كبيراً من اختلاف المسلمين وفرقتهم إنما نشأ بسبب عدم أو قلة التزامهم بأدب الحوار والجدل . وإن مستقبل المسلمين ، في نظري ، مرهون إلى درجة كبيرة بمدى قدرتهم على إدارة خلافاتهم بالأسلوب الذي يرتضيه ويقرره الإسلام وعلى الأسس الشرعية المعتمدة . ولن يتحقق ذلك بنشر فقه الاختلاف فقط في أوساطهم والتواصي فيما بينهم بالالتزام به .

الدكتور/ أحمد التويجري

الهوامش

١ - القرضاوى ، يوسف ، الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم ، جريدة الشرق الأوسط ، العدد ٤١٦٤ ، الاثنين ٢٣/٤/١٩٩٠ م ، ص ١٦

٢ - انظر على سبيل المثال : التنبيه للبطلان ، ورفع الملام لابن تيمية ، والإنصاف للدهلوى ، وأسباب اختلاف الفقهاء للشيخ على الحفيف ، وآداب البحث للإيجي .

٣ - الصابوني ، محمد على ، والدكتور صالح أحمد رضا ، مختصر تفسير الطبري ، دار القرآن الكريم ، بيروت ، لبنان ، ١٤٠٤ هـ ، ج ١ ص ٢٣٧ .

٤ - الصابوني ، محمد على ، مختصر تفسير ابن كثير ، دار القرآن الكريم ، بيروت ، لبنان ، ١٤٠٤ هـ ، ج ٢ ص ٢٣٧ .

٥ - الفخر الرازي ، التفسير الكبير ، دار إحياء التراث العربى ، بيروت لبنان ، ١٤٠٣ هـ ، ج ١٨ ، ص ٧٨ - ٧٩ .

٦ - البطلانوسى ، عبد الله بن السيد ، التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين ، تحقيق الدكتور أحمد حسين كحيل والدكتور حمزة عبد الله النعرقى ، دار الاعتصام ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٨ هـ ، ص ٣ .

٧ - ابن حزم على بن محمد ، الأصول والفروع ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، الجزء الأول والثاني ، ص ١٣١ .

٨ - الشاطبي ، أبو إسحق إبراهيم ، الموافقات في أصول الأحكام ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، ج ٤ ، ص ٩٣ .

٩ - ابن قيم الجوزية ، أعلام الموقعين عن رب العالمين ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ، ج ١ ، ص ٦١ - ٦٢ .

١٠ - الشافعي ، محمد بن إدريس ، الرسالة ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، (لم يُذكر ناشر ولا تاريخ نشر في هذه الطبعة) ، ص ٥٦٠ - ٥٦١ .
وانظر كذلك الموافقات ، ج ٤ ، ص ٨٦ .

١١ - ابن قيم الجوزية ، مرجع سابق .

١٢ - العسقلاني ، ابن حجر ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، تحقيق الشيخ عبد العزيز بن باز ، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ، الرياض ، المملكة العربية السعودية ، ج ١٣ ، ص ٣٣٠ .

١٣ - المرجع السابق ، ج ١٣ ، ص ٣٣٦ .

١٤ - ابن تيمية ، أحمد ، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ، مكتبة المعارف ، الرباط ، المملكة المغربية ، ج ٢٠ ، ص ٢١٠ - ٢١١ .

١٥ - المرجع السابق ، ج ٢٠ / ٢١٢ .

١٦ - الشاطبي ، الموافقات ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ١٩٤ .

١٧ - انظر في هذا كتاب « الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية » .

١٨ - ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ج ٨ ، ص ١٣٧ .

١٩ - الشاطبي ، الموافقات ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ٩٥ .

- ٢٠ - ابن تيمية ، الفتاوى ، مرجع سابق ، ج ٦ ، ص ٥٠٢ .
- ٢١ - ابن تيمية ، الفتاوى ، مرجع سابق ، ج ٢٠ ، ص ٢٣٢ .
- ٢٢ - ابن تيمية ، أحمد ، درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٩ هـ ، ج ١ ، ص ٩٣ - ٩٥ .
- ٢٣ - اللالكائى ، أبو القاسم هبة الله ، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ، تحقيق الدكتور أحمد سعد حمدان ، دار الطليعة والنشر والتوزيع ، ج ١ ، ١٦٤ .
- ٢٤ - المرجع السابق ج ١ ، ص ١٦٩ .
- ٢٥ - المرجع السابق ، ج ١ ، ١٧٥ .
- ٢٦ - ابن حزم ، الأصول والفروع ، مرجع سابق ، ص ١٢٨ - ١٣٠ .





المواجهة والمراجعة في سياق علاقة الجامعتين (الإسلامية واللاتينية) بقانون التطور الحديث والمعاصر

أ / أحمد العماري

إن الوضعية المعاصرة التي يعيشها العالم الإسلامي اليوم ، وما تتميز به من اضطراب شديد ، وحروب فرضت عليه فرضا (في أفغانستان ولدتريا وفلسطين والفلبين ...) والغليان الشديد الذي تعرفه كل بقعة فيه ، نتيجة الانفعال الذي ولده الغزو اللاتيني الأوربي بكل مظاهره ، وعجز القيادات المحلية عن مواجهة هذا الغزو ، وأخطر من ذلك تواطؤها غالبا مع هذا الغزو ، والقطيعة التي حدثت بين شعوب الجامعة الإسلامية التي هي عمل من أعمال التواطؤ المذكور ، إلى جانب المفعول الذي سببته المذهبية القومية والوطنية ، والأيديولوجيات الاشتراكية والليبرالية ، مع أنظمة الاستبداد المتسلطة .. ثم أخيرا بروز ما أطلق عليه

اليوم بالصهوة الإسلامية ، التي هي إفراز يتخلق بصعوبة وعسر ككيان يشبه تماما نظام الدفاع الذي يكونه الدم في الجسم عساه يتغلب على الأمراض القاتلة التي تهدده بالفناء - إن هذه الوضعية المعاصرة المعقدة هي تفاعل بين القديم والجديد ، بين اللاتيني والأجنبي بين المقبول والمرفوض ، بين المدرك وغير المدرك ، هي تفاعل منفعل باللاتيني والخارجي . إن هذه الوضعية هي آخر مرحلة وصلت إليها المواجهة بين شعوب الجامعتين الإسلامية والنصرانية . والفوارق في القوة بين شعوب الجامعتين يشخص إدراك كل منهما لمركب القوة عبر التاريخ ، وبالتالي بشخص طبيعة المراجعة التي قامت بها . شعوب كلتا الجامعتين من أجل تطوير مفهوم القوة ، أي تطوير

معها) هو المفهوم الذي يحدد مراحل التحقيب .

كما أن الصراع بين الإسلام والكفر (بين الحق والباطل) هو الحقيقة الأبدية في المواجهة ، الحقيقة الأزلية التي لم تتغير ، ولا ، ولن تتغير إلى الأبد مهما تغيرت الشعارات والأقنعة ، هاته الحقيقة هي الإشكالية التي غلظت البعض وتغلط بها البعض ، مما جعلهم يتهونون في تحليلاتهم ، ويفصلون المراجعة عن المواجهة الأبدية ، وعن التطور وأسبابه ، وتولد عن هذه المغالطة مذاهب وأفكار زادت في تعميم الحقيقة .

يظهر أن التحقيب الملائم لتاريخ نزول الإسلام (ومن ثم لتاريخ جلوس المواجهة) حسب السياق القرآني الكريم هو التحقيب الثلاثي البارز : -

١ - حقبة الإسلام الفردي وتبتدىء بنزول آدم عليه السلام إلى الأرض ، وانتقال الرسالة منه إلى أبنائه وأحفاده من بعده .

٢ - حقبة الإسلام القومي ، وفيها بعث عدد من الرسل إلى أقوامهم ، فأرسل نوح إلى قومه ، وهود إلى قومه ، وشعيب إلى قومه ، وإبراهيم إلى قومه ، وموسى إلى قومه ... وهكذا .

٣ - حقبة الإسلام العالمي ، وهي التي أرسل فيها محمد عليه السلام إلى العالمين كافة ، فكان آخر الرسل وخاتم

تقنيات المواجهة . فالمواجهة إذن قانون في المراجعة ، والمراجعة قانون في التطور ، فالتطور وتحقيب التاريخ إلى أطوار متغيرة بتغير التقنيات والمقليات يتحكم فيه قانون المواجهة والمراجعة .

إن توظيف مفهومي المواجهة والمراجعة أحسبه قادرا على تفسير مراحل التطور التي عرفتها شعوب الجامعتين الإسلامية واللاتينية ، وقادرا بالتالي على تحديد قوانين القوة ، وخلفية التفاعل الذهني (كمعلاقة) جدلية بين المواجهة والمراجعة ، ومن ثم كمعلاقة جدلية ثانية بين المراجعة وعناصر القوة بمفهومها الواسع الشامل . إن تفسير هذه العلاقة يستطيع أن يحدد لنا قوانين تجربة هذا التطور المائل الذي حدث عند الآخر واتساعه بشكل مدهش ، والأسباب التي أثرت فيه ، وبالمقابل يمكن أن يحدد لنا التفاعل المعكوس ، والمراجعة المقلوبة التي عرفتها غالبا شعوب الجامعة الإسلامية وأسباب تراجعها إلى الآن ، وبذلك يمكن أن نحدد العقلية التاريخية (التفاعل بالتاريخ) عند شعوب الجامعتين والأجهزة التي تحكمت فيها ، وتفاعل كل منهما مع معطيات المواجهة والطريقة التي تمت بها المراجعة عندهما .

المعاصرة مفهوم تحقيقي تميز عن غيره من الحقب بتطور مدهش في تقنيات المواجهة ، فتطور التقنيات (وتطور الأفكار التقنية

النبيين .

- ظهور بوادر قوة بشرية في شكل

تنظيم إسلامي ومواجهتها للقوة الكافرة (التنظيم الكافر) لأول مرة في التاريخ ، وهي القوة أو التنظيم الذي قاده طالوت ضد تنظيم جالوت . ويشير هذا الحدث الأول للمواجهة بين التنظيمين ، أن التنظيم الإسلامي كان أتقن بناء وأحكم تنظيمياً ، ويشير إلى عنصر القوة في هذا البناء والتنظيم في وقته وهي عناصر : العلم ، والقوة البدنية (المادية) ، والقوة المالية ، والتشبع بالإيمان ، ثم الطاعة ، ثم التوكل ، ثم الصبر^(١) . هي العناصر السبعة التي كونت مركب القوة ، وأسقط القرآن ببراعة هائلة عنصر الكم العددي ، فلم يحسبه من عناصر القوة مطلقاً عندما أشار عز وجل بقوله ﴿ ففتربوا منه إلا قليلا منهم ﴾ وقوله ﴿ كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله ، والله مع الصابرين ﴾ .

فحين أن طالوت كان على رأس تنظيم قليل العدد ، وجالوت كان على رأس تنظيم (جيش) كثير العدد . هذا إلى جانب عنصر التخطيط في المعركة الذي هو طبعا من أهم عناصر القوة . وبذلك انتصر طالوت بقلته على جالوت بكبرته ، وكان الحاسم في هذا النصر هو التفوق بعناصر القوة الحقيقية ، وليس بالحكم العددي . لهذا نرى طالوت يجري آخر اختبار على تنظيمه ويقوم بمراجعته قبل الدخول في المعركة مع الخصم ، عندما اختبرهم بالنهر ومنعهم من الارتواء منه إلى حد الكفاية ﴿ إلا من

١ - تميزت حقبة الإسلام الفردي بظهور العصيان والتمرد على أوامر الله عز وجل ، كما شخصها النقاش الذي دار بين ابني آدم عليه السلام (هابيل وقابيل) عندما خاطب المؤمن منهما أخاه العاصي بقوله ﴿ لئن بسطت إلى يدك لتقتلني ما أنا بياسط يدي إليك لأقتلك ، إني أخاف الله رب العالمين ﴾ .

فالمؤمن منهما لم يكن ضعيفا ، وإنما كان خائفا من الله رب العالمين ، فالخوف هو الذي منعه من الظلم ومن عصيان ربه ، فاختار أن يموت قتيلا بدل أن يعصي الله ويحتدي على نفس بالقتل . هذا المشهد العجيب ، والمثل الرائع في الخشية من الله ، يحدد لنا أن المواجهة بدأت بالعصيان .

٢ - تميزت حقبة الإسلام القومي

بالتطور التالي :-

- ظهور الكفر صراحة على شكل قوة

مذهبية (إيديولوجية) منظمة (لها قيادة) ومواجهته للرسول والمؤمنين الأولين والإعلان عن عدااته الشديدة لهم .

- تدخل الحق سبحانه مباشرة وبدون

واسطة بشرية لتدمير وإبادة سلطة الكفر وقوته وتنظيمه (فمنهم من أباده بالطوفان ، ومنهم من أباده برع صرصير ، ومنهم من أباده بالرجفة .. الخ) .

اغترف غرفة بيده ﴿ ، وكان هذا الاختبار بالنهر أمرا ربانيا ، ولذلك معناه الكبير في تنبيه القرآن لنا إلى معرفة عناصر القوة والعمل بها ، واختبار هذه القوة .

كانت هذه مرحلة تمهيدية لظهور العالمية الإسلامية ، التي تغير معها قانون المواجهة بين الإسلام والكفر ، حيث لم يعد يستند على تدخل القوة الربانية غير البشرية ، بل أصبح يستند على القوة البشرية المؤمنة المنظمة ، ولعل ذلك يرتبط بقانون العالمية الإسلامية نفسها (وبقانون التطور في نفس الوقت) وفي إطار هذا المتغير الجديد الذي أصبحت فيه مسؤولية إخضاع الكفر على كامل المسلمين : محمد قانون العمل بمبدأ إنشاء الأمة التنظيم عند مجيء العالمية الإسلامية ، لأنه من غير المعقول أن تكون أمة رسالية ، وتكون أمة قائمة على مبدأ التشتت الفردية ، فالإسلام نظام التنظيم ، ومن عرفه غير ذلك فقد جهله .

٣ - تميزت الحقبة الثالثة من تاريخ نزول الإسلام بمجيء العالمية الإسلامية واختار الله عز وجل لهذه العالمية :

أ - الإسلام دين ﴿ ومن ينج غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه ، وهو في الآخرة من الخاسرين ﴾ [آل عمران : ٨٥] ﴿ فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اعتدلوا وإن تولوا فإنما هم في شقاق ﴾ [البقرة : ١٣٧] . والآيات كثيرة .

ب - ومحمداً نبيا ورسولا ﴿ وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ﴾ [سبأ : ٢٨] ، ﴿ وأرسلناك للناس رسولا ﴾ [النساء : ٧٩] . والآيات كثيرة .

ج - والقرآن كتابا ﴿ ألم ، ذلك الكتاب لا ريب فيه ﴾ [البقرة : ١] ، ﴿ فلا تك في مرة منه إنه الحق من ربك ﴾ [هود : ١٧] ، ﴿ تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا ﴾ [الفرقان : ١] ، والآيات كثيرة .

د - كما تميزت الحقبة العالمية هذه بإعلان القرآن الكريم من تنظيم بشري إسلامي لأول مرة في التاريخ يتحمل مسؤولية نقل رسالة الإسلام إلى الناس كافة في جميع أنحاء المعمور ﴿ هو اجهاكم ... هو يحاكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس ﴾ [الحج : ٧٨] ، ﴿ لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ﴾ [البقرة : ١٤٣] ، ﴿ كم غير أمة أخرجت للناس ﴾ [آل عمران : ١٢٠] . ويحدد القرآن الكريم الصفة التنظيمية الحركية صراحة في المرحلة التي كان يتأسس فيها هذا التنظيم فيقول عز وجل : ﴿ إن الدين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله

والذين آووا ونصروا : أولئك بعضهم أولياء بعض . والذين آمنوا ولم يجاروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يجاروا ﴿ [الأنفال : ٧٣] . ويحدد بعد ذلك مباشرة أن الإيمان الحق هو الذي يتجلى في الصورة التنظيمية الحركية النضالية فيقول ﴿ والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله ، والذين آووا ونصروا : أولئك هم المؤمنون حقا ، لهم مغفرة ورزق كريم ﴾ [الأنفال : ٧٥] . هكذا نحدد هذه الآيات الكريمة بوضوح كامل العناصر التي يقوم عليها هذا التنظيم الإسلامي الجديد ، إنها : الإيمان - الهجرة - الإيواء - النصرة - الجهاد بالمال - الجهاد بالنفس . ويشير قوله تعالى ﴿ هو الذي أيّدك بنصره وبالمؤمنين ﴾ إلى مضمون التنظيم وعلاقته كسنة ربانية بالنصر ، باعتباره شرطا أساسيا في تحقيق النصر ، وبالتالي يقدم لنا القرآن الكريم التنظيم كشرط قانوني في النصر وينبئنا بالنتيجة إلى ضرورة العلم بذلك . كما ينبئنا أحيانا إلى أن المسلمين لا يجب عليهم أن يدخلوا في المواجهة مع الكفر حتى يصبح عددهم عُشر (١٠ / ١) ، التنظيم الكافر على الأقل ﴿ إن يكن منكم عشرون صابرون يلبوا مائة ﴾ [الأنفال : ٦٦] . أما إذا أصبحوا يكونون نسبة النصف فذلك نسبة مريحة تفرض عليهم التصرف وفق هذه النسبة .

وينبئ القرآن الكريم كذلك إلى أن البذل

(الجهاد بالمال) في المرحلة التأسيسية للتنظيم والتي هي أصعب مرحلة في المواجهة أي في المرحلة ما قبل النصر (الفتح) ، ما قبل الامتخلاف : هو البذل الحقيقي المطلوب لذلك استحق صاحبه أعظم درجة ﴿ لا يسعوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل ، أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا ﴾ [الحديد : ١٠] .

كل هذا وغيره يؤكد أن العالمية الإسلامية تأسست على قانون جديد هو قانون الأمة التنظيم ، باعتبارها تأسست منذ البداية أمة رسالية ، مسؤولة عن نقل الإسلام إلى شعوب العالم (كما أنها مسؤولة عن حماية هذا الإسلام) وأن قانون التنظيم الذي نشأت عليه هو قانون أهدي ما دام على الكرة الأرضية كافر واحد . وما دام يحدث في المجتمع الإسلامي غفلة تسيطر فيها الشهوات والغرائز على المبادئ وتصيب الإسلام بالدمار .

هـ - تميزت هذه الحقبة كذلك بتأسيس العالمية الإسلامية على مبدأ « القوة » ، « والتطور بالقوة » ، فالقوة مبدأ ، وتطويرها مبدأ ، يقول عز وجل ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ﴾ فالإعداد والاستطاعة يتطوران ، فالتطور بالقوة مبدأ ، وهو يحمل مضمونا بأن تنظيم الكفر سيتطور في القوة وبالقوة ، فجاء مبدأ التطور بالقوة في صيغة الأمر ، ليكون

تعتبر مواجهة عصر الفتوحات المرحلة الوحيدة التي حققت فيها العالمية الإسلامية جزءاً هاماً من رسالتها ، عندما تمكنت من نقل الإسلام إلى المحيط الأطلسي غرباً ، وإلى الهند وغرب الصين شرقاً ، وإلى حدود سيبيريا شمالاً ، وبذلك اصطلمت القوة الإسلامية بثلاث مجموعات كبرى هي :

— المجموعة الوثنية بأنواعها في الهند .

— المجموعة البوذية — الوثنية في الصين .

— المجموعة النصرانية (الجرمانية اللاتينية) في أوروبا .

وكان من الممكن أن تحقق العالمية الإسلامية عموماً إسلامها في القارة الأفريقية ، وهي إسكانية في غاية الأهمية استراتيجياً ومنهجياً ، وبمكنة جداً براً وبحراً ، غير أن الفتح صار في اتجاه المجموعات المنظمة القوية . فهل يرجع ذلك إلى العلاقة الجدلية التي دخل فيها المسلمون مع النصرانية ، والموقف الذي ظهرت به هذه الأخيرة كقوة منظمة تهدد الإسلام واعتبارهم فتح تلك الجبهة يحقق تلقائياً فتحاً للمواجهة الأفريقية ؟

قد يكون ذلك ، إلا أن إقامة ظهور أفريقي قوي ، كان من الممكن أن يلعب دور العمق الاستراتيجي للفاتحين

التطور بالقوة واجبا ، حتى لا يحدث خلل في التوازن ، وينعكس ذلك على وضعية الإسلام ، وعلى نقله إلى العالم . فمبدأ القوة ، ومبدأ تطور القوة ركن من الأركان التي تأسست عليها العالمية الإسلامية .

انطلاقاً من هذه المبادئ الخمسة التي تأسست عليها العالمية الإسلامية وقعت المواجهة بين الجامعتين الإسلامية واللاتينية الأوروبية واستمرت إلى الآن وستستمر مصداقاً لقوله عز وجل ﴿ ولئن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم ﴾ [البقرة : ١٢٠] .

يمكن تخقيب هذه المواجهة بين الجامعتين : الإسلامية والنصرانية منذ ظهور العالمية الإسلامية حتى الآن إلى أربع حقبة أساسية هي : —

١ — المواجهة خلال حقبة الفتوحات الإسلامية الأولى : ١ — ١١٤ هـ ^(١) .

٢ — المواجهة خلال حقبة الحروب الصليبية (١٠٩٦ — ١٢٩١ م) .

٣ — المواجهة خلال حقبة الاستعمار اللاتيني الغربي الحديث (١٦ — ١٩٤٥ م) .

٤ — المواجهة خلال حقبة محاولة الإدماج المعاصرة (١٩٤٥ — ٢٠٠٠) .

١ — مواجهة عصر الفتوحات (١ — ١١٤) :

المسلمين ، بما في ذلك جعله مصدرا للتموين بالرجال . إن تجنب الاهتمام بالقارة الإفريقية رسميا منذ البداية - ولو أن الظروف الطبيعية الوعرة ساعدت عليه - ربما كان خطأ استراتيجيا في سياسة الفتح .

توقف مشروع نقل الإسلام إلى العالم الجرمانى (اللاتينى) عندما فشل عبد الرحمن الغافقى وقتل في معركة بلاط الشهداء قرب بورجو جنوب غرب فرنسا سنة ١٤٤ هـ / ٧٣٢ م . ولنفس الأسباب التي توقف فيها تجاه الغرب اللاتينى توقف فيها كذلك تجاه الشرق الوثنى .

- كانت رسالة الفتح قد أصبحت تواجه بالإهمال أمام مبدأ المحافظة على السلطة ومنصب « الملك » الذي أصبح الاهتمام الأول للقيادة السياسية في الجامعة الإسلامية ، بمعنى وقع هبوط في المبادئ الرسالية عند القيادة بالخصوص التي أصبحت توجه دورها نحو تدعيم سلطتها والتأثير على رأى العام والعمل على تقسيمه ما أمكن ، وشغله بالفتن بعضه ضد بعض وبذلك أصبحت رسالة الفتح بنكبة في العمق .

- ولكن إلى جانب ذلك فإن الامتداد الجغرافى للجامعة الإسلامية من حدود الصين وسيبيريا والهند شرقا إلى المحيط الأطلنسى غربا : خلق مشكلة القدرة على

مراقبة شعوب الجامعة وضبطها في إطار وحدة جيو - سياسية طبقا للمبدأ الإسلامى ، وأصبحت الحاجة واضحة وملحة لشروط سريعة قادرة على تحقيق الاتصال والمراقبة ، وهي الحاجة التي ظلت بدون كفاية حقيقية متطورة ، بحيث لم يظهر تطور تقنى يمكنه أن يسد عجز هذه الحاجة وبالتالي فإن رسالة الفتح لم يساهمها تطور التقنيات العلمية ، ولو ظهر هذا التطور لدعم سياسة الفتح ، ولساهم في تطور تقنيات موازية أخرى ، ولظهرت عناصر قوة ثورية (انقلاية) جديدة وغوت حركة التاريخ .

- وأكبت هذه المرحلة كذلك اشتغال الأمة بتركيز الإسلام في الشعوب المفتوحة من جهة ، وتحقيق نقلة علمية وفكرية عن طريق مؤسسات علمية جديدة ظهرت لسد ضرورة إقامة الأركان الفكرية والعلمية والحضارية التي أرسى دعائم الشخصية الإسلامية في شعوب الجامعة . بمعنى تحول الاهتمام - مع تحول اهتمام القيادة - إلى الاشتغال بالعلم والفكر بدل الاشتغال بنقل الرسالة الإسلامية رسميا إلى العالم ، وبقي فقط نقلها بالطرق غير الرسمية ، وهي التي ستحقق مكاسب هامة لصالح هذه الرسالة عالميا .

- ينبغي أن نتصور كيف أصبح الجسم الداخلى للأمة الإسلامية في تفاعل شديد : فمن انتقال السلطة من أسرة إلى أخرى إلى

ذلك القلب الذي دارت من
أجله الحروب الصليبية أكثر من مائتي
سنة (١٠٩٦ - ١٢٩١ م) ، في حين
تجد القوة الإسلامية إلى اليوم تقوم بدفاع
ضعيف إلى درجة أن الخصم استطاع اليوم
أن يكون دولة ذات قوة عسكرية وظهر
لاتيني قوي يحميها بكل الوسائل ، وعليه
فإن معارك الحروب الصليبية ماتزال
مستمرة وبغنى شديد ، فهل يعرف ذلك
زعماء شعوب الجامعة الإسلامية ؟

شارك في الحروب الصليبية عدة ملوك
نصارى قادوا حملات عسكرية بأنفسهم
انطلاقاً من أوروبا الغربية إلى فلسطين عبر
آلاف الكيلومترات ، رغم وعورة الطريق
وصعوبة الظروف المناخية ، وعتاقة
المواصلات ، مما يؤكد أهمية الهدف عندهم
في تلك الحروب .

كما ساهم فيها الإنسان اللاتيني الصليبي
من جميع المستويات الاجتماعية والنقط
الجغرافية .

لقد تعرف الإنسان اللاتيني القائد
والشعبي ، والعالم والأمي ، في هذه
المواجهة المتعلقة بالحروب الصليبية على
ظروف وأوضاع العالم الإسلامي ، وأخذ
يتساءل عن طبيعة القوة التي دعمت الدفاع
الإسلامي ، ويحاول فهم هذه القوة ،
وكيف يجب السيطرة عليها . فهم طبيعة
هذه القوة وحدودها والسيطرة عليها هو ما
ميز الحقبة الثالثة في المواجهة بين الجامعتين
الإسلامية والنصرانية (اللاتينية)

تجدد المطالبة بحقوق السلطة عند بعض
المذاهب السياسية التي ظهرت في هذه
المرحلة إلى حدوث انفصالات
جيو - سياسية ، وظهور مذاهب فقهية ،
وفكرية وسياسية ، ... إلى جانب توالد
الفكر الصوري ، والفلسفي ... كل هذا
أفرز نظاماً جديداً للمحافظة على الذاتية
للجامعة تجلّى بالخصوص في نظام « الربط »
الذي يعد إفراساً حقيقياً للأوضاع الداخلية
من جهة ، ومؤشراً واضحاً على توقف نقل
الرسالة الإسلامية رسمياً .

٢ - مواجهة عصر الحروب الصليبية (١٠٩٦ - ١٢٩١ م) :

تعتبر مواجهة عصر الحروب الصليبية
مرحلة انتصار المسلمين في الدفاع عن
الإسلام ، فهو انتصار في الدفاع لا غير ،
ولكنه انتصار استراتيجي في غاية الأهمية ،
لأن الصليبية اختارت قلب الجامعة
الإسلامية ، فلو انتصرت في هذه الجبهة
وتمكنّت من خرق قلب العالم الإسلامي
لغيرت التاريخ تغييراً جذرياً .

نعتبر الانتصار الذي حققه صلاح الدين
الأيوبي (٥٢٢ - ٥٨٩ هـ) انتصاراً مصرياً
فعلاً ، ولو أنه انتصار بصعوبة ، لكن
نعدّه انتصاراً ظرفياً وليس انتصاراً نهائياً
حاسماً ، لأن المعركة لم تتوقف إلى الأبد ،
ولأن الخصم جدد تقنياته واستعد للمعركة
بأسلوب جديد ، وهو يعمل منذ مطلع
القرن العشرين على فتح عمق استراتيجي في

٣ - مواجهة عصر الاستعمار اللاتيني
الغربي الحديث (١٤١٥ - ١٩١٩ م) .

الحداثة والحديث ضد العتاقة والعتيق ،
فالحديث ضد القديم ، والعصر الحديث
ليس معناه الزمن القريب منا بالنسبة للزمن
البعيد عنا فقط ، ولكن العصر الحديث
معناه العصر الذي تجددت فيه معطيات
الحياة وتقنياتها ، هو تطور تجديدي في
التقنيات ، هو حدوث انقلاب في هذه
التقنيات ، واستمرارها في التجدد والتطور
والانقلاب بدون توقف نتيجة اكتشاف
قوانين سرية ربانية في العلوم المادية ،
وتطور مدهش في التقنية ، وأثرا بدورها
في تطور العلوم النظرية والسياسية
والاجتماعية والاقتصادية والفكرية
والثقافية ، وعلى إدراك جديد للكون
والحياة والإنسان .

هذه الثورة التي حققت هذا الانقلاب
في تقنيات الحياة هي نتيجة لما نسميه
« بالمراجعة » ، لقد تعممت هذه المراجعة
بالتدرج حتى شملت جميع أطراف الحياة
الإنسانية ، فالمراجعة أساس هذه الحداثة ،
أساس هذا الانقلاب ، والمراجعة انطلقت
من تساؤل أساسي عن القوة ، عن
طبيعتها ، وحدودها ، وكيف يتم الوصول
إليها والسيطرة عليها . لقد كانت المراجعة
إذن نتيجة تأمل علمي موضوعي ،
فأعطت الحداثة التي هي بالمفهوم العلمي
تجدد في التقنيات وبالتالي نمو في القوة .

اعتمدت « تقنيات » المواجهة عند
شعوب الجامعة النصرانية اللاتينية خلال
عصر الاستعمار الحديث هذا على قانون المراجعة
(قانون تجدد ونمو تقنيات القوة) قانون
الإعداد ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من
قوة ﴾ فقانون المراجعة (الإعداد) يقوم
على البحث في التطور والتجدد والنمو
باستمرار ، مما جعل تقنيات المواجهة الثالثة
هذه خلال عصر الاستعمار الحديث تعرف
مراجعات متعددة ، أي تعرف تطورا في
مفهوم القوة وبالتالي تعرف تطورا في نظام
المواجهة للعالم الإسلامي .

أ - نظام المراجعة (اللاتيني) في
المواجهة الحديثة :

نجد مفهوم القوة في القرآن الكريم
مفصولا عن مظهر عتيق وجامد لعنصر من
عناصر القوة في العصور البسيطة الأولى
(عصر السيف) ، حيث يقول عز
وجل : ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من
قوة ﴾ [الأنفال : ٦٠] . ثم يضيف
إثرها ﴿ ومن رباط الخيل ﴾ . إذن القوة
شيء ورباط الخيل شيء آخر ، فالقوة
منفصلة عن رباط الخيل (رغم أن الخيل
عنصر فيها آنذاك) وهذا الانفصال بين
القوة والخيل يؤكد أن القوة مفهوم
متغير ومتطور ومتجدد ، كما أنه لم يكن في
الماضي ، ولا يعني اليوم بتاتا قوة السلاح
وحدها ، والقوة العسكرية والأجهزة
الحربية العسكرية وحدها . فالقوة في

القرآن الكريم مفهوم غير رباط الخيل ، لذلك أضاف رباط الخيل إلى القوة ، ولم يجعل رباط الخيل هو القوة ، وإنما أضافه كعنصر دعم للقوة التي يجب أن تتجدد باستمرار ، لأن التجدد قانون كوني .

وإذا كانت القوة ضد الضعف ، فإن ما يحقق القوة كثير وليس شيئاً واحداً ، وما يحقق الضعف كثير وليس شيئاً واحداً ، ولكن هناك مفتاح لكل عناصر القوة ، ومفتاح لكل عناصر الضعف ، بحيث إذا تحدد ذلك المفتاح ، تحدد أصل القوة وأصل الضعف ، وبالتالي تحدد أصل المقتل ، وإذا تحدد أصل المقتل يمكن تحديد تقنيات القتل (قتل الضعف أو قتل القوة) . إن الأساس في هذا التحديد هو : « العلم » بمفهومه الواسع ، ومن العلم برفض ما ليس بعلم ، (رفض الجهل) .

هل اجتمع المسلمون يوماً ما حول دراسة مفهوم القوة : طبيعتها ، حدودها ، عناصرها كما اجتمع اللاتينيون ودرسوا هذا المفهوم واشتغلوا به إلى اليوم ، وحددوه ، وخرجوا منه بتصور جديد ، متقدم ومفيد ؟؟ هل حاول المسلمون تشخيص هذا التصور للقوة علمياً في تاريخهم كما حاول أندادهم في الجامعة اللاتينية ؟

لقد حدد المفسرون منذ البداية إلى اليوم القوة في الآية الكريمة ﴿ وَأَعَدُّوا لَهُمْ ... ﴾ ووقفوا عندها وقفاً جامداً ، وقالوا بأن القوة هي : « الرمي » بناء على

الحديث الشريف الذي شرح القوة في الآية الكريمة بقوله : « ألا وإن القوة : الرمي » ، فوقفوا عند تفسير القوة بالرمي ، وتوسعوا في القرن الماضي ففسروا الرمي بالمدافع ، ويمكن تفسير الرمي اليوم بالمدافع والصواريخ ، ولكن مهما تطور الرمي فليس سوى عنصر من عناصر القوة ، وبقيت العناصر الأخرى للقوة مهمة بحيث لم يقع الاهتمام الكامل بها - كما عند الأنداد - إلا من طرف بعض العلماء في القرن الماضي الذين كانت لهم محاولات جديرة بالاعتبار^(٣) . غير أنها لم تجد العقلية المتفهمة لذلك والمقدرة له ، والقادرة على تطبيقه .

وعموماً فإن العلاقة بين مفهوم القوة وأصول النمو والتقدم علاقة تلازمية ، وبما أن المفهوم المتطور للقوة مفهوم حديث ، والتقدم مفهوم حديث بدوره ، والحداثة خلاصة للمراجعة ، وبما أن المراجعة لم تتحقق بصفة علمية وشاملة في تاريخ العالم الإسلامي ، فقد ظل مفهوم القوة جامداً عندنا ، وبقي بالنتيجة مفهوم التقدم مجهولاً تماماً ، وبالتالي فإن علاقة التلازم بين القوة والتقدم كان يستحيل اكتشافها مع هذه الأوضاع والمعطيات الذهنية المحصورة في التقليد والجمود .

- القوة هي الثروة :

دشن اللاتينيون حقبة التاريخ الحديث عندما كونوا مجلساً علمياً تحت رئاسة الملك البرتغالي هنري الملاح (١٣٩٤ -

١٤٦٠ م) ^(٤) لدراسة الوضعية الجغرافية للعالم وتوظيفها (نتائج الاكتشافات) في غزو العالم الإسلامي وحصاره حصارا بحريا ، بحيث تبين من الدراسة التي قام بها هذا المجلس أن سبب قوة وصمود العالم الإسلامي في المواجهة مع اللاتينيين هو سيطرته على التجارة بين الشرق والغرب ، ومن ثم سيطرته على ثروة العالم . وتبين كذلك أن العالم الإسلامي يفتقر لقوة بحرية حقيقية ومنظمة ، لذلك وظفت نقطة الضعف هذه في الخطة التي وضعت لحصاره . وتبين كذلك أن الأرض كروية - حسب المعلومات التي استقاها اللاتينيون من العرب - ، ومن ثم يمكن تحويل الطرق التجارية عن المنطقة العربية لتصبح تحت الهيمنة اللاتينية ، والقيام بحصار بحري خانق للبلدان الإسلامية العربية ، وتنظيم هجوم عليها من جهات مختلفة بعدما تكون قد أصيبت بالوهن الاقتصادي الناتج عن منع دخول مصادر الثروة إليها .

فعلا وقع اتفاق (تورطوزلاس) سنة ١٤٧٣ بين إسبانيا والبرتغال حول تنظيم الهجوم بينهما على العالم الإسلامي ، فقرر أن يتجه البرتغال نحو الجنوب عبر ساحل إفريقيا الغربية إلى جنوب شبه الجزيرة العربية مع إغلاق مدخل البحر الأحمر ومدخل الخليج العربي من الجنوب ،

ونجحت البرتغال فعلا في الحصار الجنوبي والشرقي للعالم الإسلامي بعد انتصارها في معارك بحرية عنيفة . كما تقرر أن يتجه الأسبان عبر البحر الأبيض المتوسط نحو المشرق انطلاقا من إقامة محطات عسكرية على طول موانئ المغرب العربي ، وهو ما حدث فعلا إلى أن اصطدموا بالقوة البحرية التركية التي كان من قدر الله أن ظهرت في نفس الظروف ، وانهزموا أمام عروج وخبر الدين في جزيرة جربة شرق تونس سنة ١٥١٠ م ، وأخذوا يتراجعون نحو الغرب منذ ذلك التاريخ . ورغم أنهم مسلموا في وهران طويلا ، لكنهم فشلوا أخيرا في تحقيق خطة المشروع ، إلا أنهم ما يزالون إلى اليوم في سبلة ومليبية ، مما يؤكد أن مبدأ المشروع ما يزال قائما رغم تغير المعطيات الاستراتيجية والعسكرية .

إن الأساس الذي قام عليه مشروع التطويق (الجيو - تجاري) للعالم الإسلامي ، والحصار الاقتصادي ضده هو : بروز فكر مذهبي (إيديولوجي) مادي جديد أعطى مفهوما جديدا للقوة ، فحدد القوة في الثروة ، وحدد الثروة في المعدن النفيس (الذهب والفضة) وافترض أن كمية هذا المعدن محدودة في العالم ، وكلما تمت السيطرة على جزء منه تم احتكار جزء من القوة على حساب الجهة التي تفقده (تفقد بذلك القوة) ،

هام للمبادلات وعمق استراتيجي (ثقال وديني وسياسي وبشري :امبراطوري) تنزود منه في أية مواجهة (كظهير للحماية من أي فشل) .

خلال منتصف القرن ١٨ ، ومع ظهور المذهب الطبيعي تطور مفهوم الثروة مع استقرار دائم في مفهوم القوة : الثروة) ، فأصبح أوسع مما كان عليه ، فلم تعد الثروة هي المعدن النفيس فقط ، بل أصبحت أيضا هي : الإنتاج الجديد ، وأصبح من الضروري التأكيد على الزيادة في الإنتاج .

ومع ظهور المذهب الكلاسيكي في نهاية القرن ١٨ ، تطور مفهوم الثروة مرة أخرى مع مجيء الثورة الصناعية ، فأصبحت الثروة هي القدرة على التحويل ونمو العمل وأصبحت قاعدة القدرة على التحويل ونمو العمل تقوم على معادلة قوة (العلم والتكنولوجيا) . وهكذا تبين أن حقيقة القوة : الثروة ، لم تتغير ، غير أن مفهوم الثروة تطور واتسع من الثروة : المعدن النفيس ، إلى الثروة : الإنتاج الطبيعي ، إلى الثروة : القدرة على التحويل وتنمية العمل .

ومع تطور مفهوم القوة تطور مفهوم العلم ، فلم يعد هو التحصيل ، بل أصبح (مع مونثيسكو : ١٦٨٩ -

فكانت بذلك نظرية (القوة : الثروة) هذه حافزا للتوسع الاستعماري في العالم ، انطلاقاً من أن ذلك سيفقد العالم الإسلامي مصدر القوة الحقيقي الذي يدعمه على الصمود ، حتى إذا ضعف في النهاية وانهار سقط بسهولة وتمت السيطرة عليه . هذا التفسير الجديد لنظرية (القوة الثروة) تبناه في هذه الظروف المذهب التجاري (المركتبلي) الذي أسسه مونكريتيان : (١٥٧٦ - ١٦٢١ م) عندما نشر كتابه (الاقتصاد السياسي) سنة ١٦١٥ م ، وبنى هذا المذهب في أوربا طيلة قرن ونصف فكريا وعملا ، بحيث تأسست الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية الحديثة على مبادئه .

إن الخطوة التي اعتمدها المسلمون في المرحلة الأولى للفتح والتي تقوم على مواجهة القوات المنظمة القوية أولا ، عكسها اللاتينيون ، وخصوصا فرنسا وبريطانيا ، بعدما كادت تسقط فيها إسبانيا والبرتغال في البداية عندما حاولتا الاهتمام بالجبهة الإسلامية قبل غيرها (باعتبارها الجبهة المقصودة والمنظمة) ، إلا أن المجموعة (الإنفلو - فرنسية) تنبته لهذا الخطأ منذ البداية ، وحولت اهتمامها نحو الجهات الضعيفة غير المنظمة واحتكار القوة والثروة منها ، إلى جانب تأسيس محيط

١٧٥٥ م) هو : « اكتشاف الجديد » . وتطور مفهوم القوة ليشمل الإنسان وحرية ، وكرامته في ظل الظروف السياسية التي يعيش فيها ، فأصبح من القوة : القضاء على الاستبداد وتحطيم هيكله ، وظهرت مع ذلك فكرة (عالمية الحضارة اللاتينية) كما عبر عنها (مارسيني دو لارفيير ١٧٢٠ - ١٧٩٣ م) في كتابه : « النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques » (ديسو دي نيمور ١٧٣٩ - ١٨١٧ م) في كتابه : « الفيزيوقراطية أو الدستور الأساسي لأنفع الحكومات للجنس البشري » (La physioeratie ou la constitution essentielle du gouvernement Le plus avantageux au genre humain)

— تقنيات المواجهة في المراجعة الأولى :

تشخصت تقنيات المواجهة خلال هذه المرحلة في إنشاء أجهزة تقنية جديدة للسيطرة والغزو على رأسها : الشركات التجارية الاستعمارية الكبرى مثل شركة الهند البريطانية مثلا التي احتكرت تجارة الشرق الأقصى ، وخربت بالعنف المؤسسات السياسية للدولة المغولية

الإسلامية بالهند ، وأقامت نظاما هندوسيا لم يكن له وجود ، لتنافس وتنتهي به نظام الدولة الإسلامية هناك .

كما أسست نظام الحماية الفردية (الفصلية) ونظام الأمراء الإقطاعيين لتعزيز عملاتها وخدماتها وتكوين قاعدة بشرية تستند عليها في الغزو والاستغلال ، وحاربت المؤسسات الاقتصادية والقضائية والعلمية الإسلامية وخربت معظمها .

ونفس الشيء قامت به الشركة الإفريقية وشركة البحر المتوسط الفرنسية في البلدان الإسلامية الإفريقية .. وعموما فإن تقنيات المواجهة اعتمدت في هذه الظروف على نظام الشركات وأدوارها ، ونظام سياسة الاحتواء ، إلى جانب نظام القروض والإصلاحات العسكرية والمدنية ، إلى جانب دور الأسطول العسكري البحري الذي كان يدعم مفعول التقنيات المذكورة ويحميه .

— ويدخل في نظام المواجهة لهذه الفترة : تحطيم القوة البحرية الإسلامية^(١) (التركية) في معارك (ليبانتو) سنة ١٥٧١ وما بعدها ، (وهي القوة البحرية الإسلامية الوحيدة) ، من أجل تجريد العالم الإسلامي من أية قوة بحرية منافسة مهما كان ضعفها .

هذه القوة التي تطلوqe من السماء والبحر والبحر) .

وقد ولدت هذه الثورة التكنولوجية في الإنسان الأوروبي مفعولا قويا في إيمانه بعالمية الحضارة اللاتينية ، فحاول أن يجد صيغة للوحدة اللاتينية خلال القرن ١٩ غير أن مفعول القومية كان أقوى من مفعول اللاتنة ، أي مفعول الوحدات الصغرى كان أقوى من مفعول الوحدة الكبرى ومرحلة أساسية قبلها لذلك فشل في الوحدة اللاتينية ونجحت الوحدات القومية التي عززتها الوحدة الألمانية والوحدة الإيطالية ... وتحرير المناطق البلقانية من النفوذ الإسلامي ... وتعزيز النزعة العلمية والتطور بالعلم ، وتعزيز فكرة الحرية والديموقراطية وتحويل الأنظمة والسلطة من مؤسسة سياسية (سلطوية) مغلومة إلى مؤسسة سلطوية خادمة للأمة ، وتحت سيطرة القانون وسيطرة الجمهور ، فانتقلت السلطة من الحق الفردي إلى الحق الشعبي ، وتحولت من سلطة مقدسة مغلومة إلى سلطة منتخبة خادمة . (إلى جانب تفاعل المذهب الليبرالي والشيوعي) واستخلاص قوانين جديدة من تفاعلها لتوظيف ما يصلح منها في دعم الذات ، وتوظيف ما لا يصلح منها في الغزو . ومن أمثلة هذا الفاعل نشوء مبادئ قومية تأسست على فكرة البقاء للأقوى والأصلح التي تولدت مع النظرية الدروينية ، ومبدأ

— ويدخل في نظم المواجهة لهذه المرحلة : منع العالم الإسلامي من الاستقرار الداخلي عن طريق التدخل غير المباشر ، مثل : تدخل إسبانيا لجانب الأمويين : هشام وسلامة ضد أخيهما يزيد الذي كان يعلن عن عدائه الشديد للصراينة واليهودية^(٧) .

ودعم الروس للصرايين البلقانيين ضد الأتراك ، ودعم فرنسا وبريطانيا لفارس ضد الأتراك ، ومد الوهابيين بالأسلحة ، وتشجيع محمد علي على الاستقلال بمصر...

نظام المراجعة الثانية (١٧٨٩ - ١٩٤٣ م) :

تميز نظام المراجعة الثانية هذه بالنجاح الباهر الذي حققته الثورة التكنولوجية التي جعلت من أوربا قوة مدهشة ، وحققت لها السيطرة العالمية ، وتشخصت هذه الثورة التكنولوجية في الأجهزة الصناعية البخارية أولا ثم الحرارية ، وفي المواصلات البحرية ثم البرية ثم الجوية . إلى جانب المواصلات السلوكية واللاسلكية بحيث أصبح الرجل اللاتيني وخلال قرن فقط يصل إلى أعماق نقطة في البحر وأبعد نقطة في البر ويظهر في السماء ، ويوجه أسلحته من هذه الجهات الثلاث ، فحقق بذلك فعلا قوة مدهشة . (وأدهش من ذلك هو أنه تمكن بهذه القوة من غزو نفسية الإنسان المتخلف الذي أصبح حائرا لا يدري ماذا يفعل أمام

إبادة الضعيف بالنتيجة (حسب تعبير فيشر)^(٨) ، وهي مبادئ عززت الحركة الاستعمارية وجددتا وعززت بالنتيجة مشروع ضرورة إبادة الإسلام ، وهو المشروع الذي تجل بوضوح في المؤتمر السري الذي عقده الخبراء اللاتينيون ماين (١٩٠٥ - ١٩٠٧ م)^(٩) كما سئرى . غير أن تفاعل هذه المبادئ انعكست عواقبه على العلاقات بين شعوب الجامعة اللاتينية نفسها ، مما جعلها تلجأ إلى تحكيم القوة فيما بينها مرتين : الأولى ما بين (١٩١٤ - ١٩١٩ م) وهي المعروفة بالحرب العالمية الأولى . والثانية ما بين (١٩٣٩ - ١٩٤٥ م) وهي المعروفة بالحرب العالمية الثانية . ويعتبر التسابق حول اكتساب أكبر محيط جغرافي وبشري (جيو - بشري) (ليحقق للقومية أكبر مصدر اقتصادي وأكبر سوق) من جهة ، والتسابق حول تلتين العالم (مع رغبة توسع لسالي / لغوي) من جهة ثانية ، والهيمنة على أكبر النقط الاستراتيجية وأهمها وأنفعها في العالم من جهة ثالثة هي خلاصة أسباب مغامرة الحريين ، وهي أسباب يلخصها : (النزاع حول قيادة العالم) .

نتج عن الحريين مراجعة لنظام العلاقات بين الدول اللاتينية التي شخصته منظمة (عصبة الأمم) بعد الحرب العالمية الأولى ، ولما فشلت في صيانة الداتية اللاتينية من الانتحار مرة بأخرى ، تطورت بعد الحرب العالمية الثانية إلى منظمة الأمم (الأمم

المتحدة) التي قامت على فكرة سحق الضعيف طيفاً لبدأ (البقاء للأصلح) ، الذي شخصه إقامة نظام القطبية الازدواجي : الشرق والغرب باعتباره النظام الأصلح في وقته لقيادة (الأمم المتحدة) وإدارة شعوبها .

— تقنيات المواجهة في نظام المراجعة الثانية :

نظرا للتطور المدمش الذي حققته المراجعة اللاتينية (النصرانية) فقد طورت تقنياتها في غزو العالم الإسلامي : فألى جانب نظام الشركات في الغزو انضاب إلى ذلك نظام الأبنك ، أصبح الغزو الاقتصادي أهم التقنيات في التغلغل داخل جسم العالم الإسلامي قبل الاحتلال العسكري ، وتتلخص تقنيات الغزو الاقتصادي هذا في :

أ — تقنيات التلغلل التجاري التي تشخصها الاتفاقيات التجارية (التي فرضت بالقوة) بكل صفاتها الامتيازية الغريبة . ومع الأرباح الخيالية التي كانت تحققها ، فقد ساهمت بشكل خطير جدا في تحقيق النتائج التالية :

١ — تحطيم الاقتصاد الداخلي للأمة الإسلامية ، حيث أغلقت المصانع المحلية أبوابها بعد عجزها عن منافسة البضائع الأوربية ذوقا وفنا ودقة وثمنا ...^(١٠) .

٢ — ساهم هذا التحطيم في الاعتماد على أوربا في الاستهلاك بشكل كامل أحيانا ، وبالتالي ساهم في الارتباط بأوربا اقتصاديا

مقابل ذلك أموالا باهظة في الوقت الذي كانت فيه تلك الإصلاحات وهمية لم تستفد منه الأمة في شيء .

٣ - تشجيع الثورات والتمردات وبيع الأسلحة وامتصاص الأموال مقابل ذلك .
٤ - نظام القروض الذي كان أوضح التقنيات المالية التي أدت إلى سقوط المغرب ومصر وتركيا وفارس ... الخ والذي لعبت فيه الأبنك والشركات دورا غريبا .

ج - تقنيات نظام الاستيطان الفلاحي والتجاري والصناعي والذي كان من أخطر التقنيات الاقتصادية والسياسية والفكرية والثقافية في تخريب الشخصية الإسلامية للأمة .

د - تقنيات نظام الحماية الفردية (الحماية القنصلية) الذي ابتدعه الاستعمار اللاتيني ، حيث أصبحت كل دولة استعمارية لاتينية تقوم بحماية مجموعة من المواطنين المسلمين ، وتفصلهم عن نظام الشريعة الإسلامية وسلطانها ، كما أصبح إنتاجهم يخرج من الوطن ويذهب إلى البلد الحامي لهم ، وبذلك فصلتهم اقتصاديا وسياسيا وثقافيا عن بلدانهم الإسلامية ، وأتبعهم بها ...

هـ - تقنيات التطويق الجبر - سياسي الجهوي ، والهيمنة العسكرية الكاملة .

تطورت خطة التطويق العام وحصار العالم الإسلامي حصارا عاما منذ ق ١٠ هـ / ١٦ م ، إلى خطة تطويق

أى حقق نظام التبعية وبالتالي حقق لأوروبا سلطنة اقتصادية هائلة أصبحت تفرضها على العالم الإسلامي ...

٣ - الاعتماد في الاستهلاك على أوروبا جعل الذوق الأوربي يسيطر على الإنسان في العالم الإسلامي شكلا ومفهوما ، فتحقق بذلك تغير ثقافي وذعني خطير دخل من باب الاقتصاد ، الشيء الذي جعل عددا من المنظرين الأوربيين يصرحون بأن ما تحققه باخرة تجارة من غزو ثقافي (وحضاري) أحسن مما تحققه عشرات الفياق العسكرية .

ب - تقنيات النظام المالي الذي يتلخص في :

١ - وظيفة الامتصاص المالي من جسم الأمة الإسلامية عن طريق نظام الدعوات الحربية ، حيث كانت تشن حروبا على جهات إسلامية وعندما تهزمها تفرض عليها دعوات مالية ثقيلة لتعجزها اقتصاديا وتفكيكها سياسيا مثلما وقع لتركيا عندما انهزمت أمام روسيا خلال حرب البلقان في العقد الثالث من القرن ١٩ . ومثلما وقع للمغرب عندما انهزم أمام إسبانيا في حرب تطوان سنة ١٨٥٩ . أو للروس مع فارس أو لأفغانستان مع بريطانيا أو روسيا وهكذا .

٢ - الامتصاص المالي عن طريق خطة الإصلاح ، حيث كانت تزعم أنها تريد أن تجهز البلاد بالطرق والقناطر ، والقطارات ، والتلغراف وتدريب الجيش ... وتمتص

جيو - سياسي جهوي بدأت تقريرا منذ منتصف في ١٨ وانتهت بالحرب العالمية I ، وكانت المنفعة الخصوصية لكل بلد استعماري لاتيني قد ساهمت في تحديد النظرية الجبهوية للتطويق وحددت بعدها الجيو - سياسي ، كما تحكمت في ظهور النظرية هذه الشروط التقنية ، إلى جانب القدرة على التنفيذ . وشخصت هذه النظرية مجموعة من الاتفاقيات منها : - اتفاقية تلمست بين نابليون وقصر روسيا ١٨٠٧ حول شمال أفريقيا . ومؤتمر باريس سنة ١٨٥٦ . ومؤتمر برلين ١٨٧٥ حول تركيا والبلقان . واتفاقية ٥ غشت ١٨٩٠ حول توات ووادي النيل . واتفاقية ١٩٠٠ حول المغرب الجنوبي^(١١) . وعموما يمكن تحديد خطة التطويق (العزل الأول) في النماذج التالية :

— عزل المغرب الأقصى عن السودان الغربي (غرب أفريقيا) وعن المغرب الأوسط ، لأن الإسلام في غرب أفريقيا كان يمثل امتدادا للإسلام في المغرب منذ عهد المرابطين على الأقل ، ثم عهد السعديين ، ثم عصر التجانية في القرن ١٣ هـ / ١٩ م . وهي مراحل متلاحقة ، كما أن تحرك الإسلام ضد النصرانية هناك متلاحق ، وعزل المغرب وتطويقه ، هو عزل للرأس عن الجسد ، وعزل الرأس عن الجسد يعمل على قتلها معا .

ونفس النتيجة كان يهدف إليها عزل المغرب الأقصى عن المغرب الأوسط

(الجزائر) كما عبر عن ذلك المسؤول الفرنسي في لجنة الحدود سنة ١٩٤٥ في رسالة منه إلى وزير الخارجية الفرنسي (كينرو) التي تقتطف منها هاته العبارة الدقيقة في تصوير الهدف حيث جاء فيها : « يمكننا أن ننتهج لنتائج هذه المفاوضات : لقد استطعت أن أجر الوفد المغربي إلى حصن لامغنية تحت أفواه المدافع الفرنسية ليصادق هناك على تقسيم تراب إسلامي واحد ، وأكثر من ذلك على تقسيم شعب مسلم واحد لأول مرة في التاريخ »^(١٢) . — وقع كذلك عزل مصر عن السودان الشرقي وشرق أفريقيا عموما عن طريق التغفل البريطاني وقد حاول محمد علي فك ذلك التطويق إلا أنه فشل فيه لضعف وسائله التقنية ، ولسوء تديره السياسي ، خصوصا عندما اعتبر نفسه قادرا على انتزاع عرش الخلافة من يد السلطان التركي ، ففشل في فك التطويق الجنوبي لاشتغاله بهرش الخلافة ، دون أن يحسب حسابا لترهب الأوربيين أنفسهم بالعرش التركي .

— كما وقع عزل فارس عن تركيا ، وعزل فارس عن مناطق القوقاز وبلاد ما وراء النهر ... وعزلت كذلك الهند الشمالية الإسلامية عن بقية شبه جزيرة الهند من جهة ، كما عزلت عن أفغانستان ومنشوريا وفارس أي من الحدود الشمالية الشرقية إلى الحدود الشمالية الغربية .

— لقد كانت سياسة التطويق والعزل

فرنسا وبريطانيا حول قوات ووادي النيل في ٥ غشت ١٨٩٠ . واتفاقية بين فرنسا وإسبانيا حول تقسيم المغرب الجنوبي : موريتانيا والساقية الحمراء ، ومالي والسنغال سنة ١٩٥٥ . ثم اتفاقيات التسوية بين فرنسا من جهة ، وبريطانيا ، وإيطاليا وإسبانيا من جهة أخرى سنة ١٩٠٢ - ١٩٠٤ وغيرها من الاتفاقيات كثير .

٢ - زرع كيان غريب ومعاد للإسلام والحضارة الإسلامية ودعاه للعمل على تفكيك الأمة وتخريب عقيدتها ، وتغيير حضارتها . وهو أخطر جسر للعبور نحو مكة .

- لقد تقرر ذلك في المؤتمر السري الذي عقد ما بين (١٩٠٥ - ١٩٠٧) حول دراسة القدرة التي تتمتع بها الحضارة الإسلامية والحضارة التي تتميز بها ، وخلص هذا المؤتمر إلى نتائج (علمية عقلية) حول قوة الحضارة الإسلامية وقدرتها على الاستمرار معددا عناصر هذه القوة والقدرة في : الوحدة الجيو - سياسية المتصلة - الوحدة اللغوية ، الوحدة الفكرية والثقافية والتاريخية - الوحدة العقدية ...

- ثم وقع الإعلان عن هذا التدبير المعادي للإسلام وحضارته والمشهور بوعد بلفور خلال أكتوبر ١٩١٧ م .

٣ - إسقاط نظام الخلافة باعتباره رمزا لنظام الوحدة الإسلامي ، وبتقنية

متزامنة مع سياسة الاكتساح العسكري المرحلي ، غمر أنها كانت مساعدة جدا للتغلغل المدني الاستراتيجي : التغلغل التجاري ، والتغلغل السياسي عن طريق الحماية الفردية (القنصلية) . والتغلغل المالي بكل أنواعه السابقة الذكر . ويبدو أن الحرب العالمية الأولى انتهى بها مشروع سياسة التطويق والاحتلال العسكري عموما .

- نتائج الاحتلال العسكري :

حقق الاحتلال العسكري العام المرحلة الأولى في مشروع تخريب الذاتية الإسلامية وتشكيلها حسب المضمون اللاتيني عن طريق مجموعة من التقنيات نشم إلى أبرزها :

١ - التقسيم الجيو - سياسي للجسم الجامعة الإسلامية ، وفي هذا الإطار تدخل اتفاقية مغنية التي فرضتها فرنسا على المغرب لوضع الحدود بين المغربين الأقصى والأوسط سنة ١٨٤٥ ، وتعزيزها ببروتوكول باريس ١٩٠١ . وتقابلها الاتفاقية الفرنسية التونسية في نفس التاريخ تقريبا .

وكذلك الاتفاقية بين تركيا ودول أوروبا الغربية (اتفاقية باريس ١٨٥٦) حول استقلال اليونان ودول البلقان عموما ...

- اتفاقية سايكس - بيكو سنة ١٩١٦ حول تقسيم منطقة الشرق الأوسط العربية بين بريطانيا وفرنسا ، وقبلها اتفاقية بين

بارعة ، حيث قام بذلك متغرب (مثلن تركي هو كال أناتورك سنة ١٩٢٢) ولم يتم به اللاتينيون مباشرة حتى لا يثير رد فعل قوي ربما تكون له نتائج عكسية .

٤ - - - - -
توظيف المدرسة « العصرية »
لحمل شعار « العصرية » كمضمون لاتيني ، وتسخيرها لإنتاج المثقف الذي يحمل الدعوة اللغات اللاتينية « الحية » ضد اللغة العربية التي هي بالمفهوم المخالف : لغة ميتة (١) ويحمل حرباً مجنونة ضد الإسلام والتراث المتعلق به ، وعلى العادات والتقاليد والأخلاق الإسلامية باعتبارها مضامين للتخلف . وبذلك أصبحت المدرسة تنتج العنصر القاعدي التحتي الذي سيعمل على خلخلة القاعدة وتفكيكها ، كما تنتج الإطار الزعيم الذي سيتولى قيادة الأمة ، ويرفع شعارات يزعم أنها شعارات ثورية تقدمية يحارب بها إسلام أمته وحضارتها صراحة ودون تسر ، وبذلك تمكنت من رفع الحماية العليا عن الإسلام ومحاولة زعزعة من أسفل أو (من قواعده) ، بمعنى نجحت المدرسة في أداء الوظيفة التي ظلت أوربا تسعى من ورائها منذ ظهور العالمية الإسلامية على الأرض .

٥ - - - - -
تأسيس « الأحزاب » (١٢)

كمؤسسات مذهبية لتشخص المضمون اللاتيني في أفكارها وسلوكها والأعمال التي تهدف إليها ، وتعمل بالمقابل كذلك على زرع الأفكار التي تعمل بطريقة أو بأخرى على غزو الإسلام وتفكيك النسيج

الثقافي والفكري والأخلاقي الذي يلحم عناصر الأمة الإسلامية ، ويحل محله المضامين الفكرية والثقافية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية اللاتينية . وقد استطاع الحزب فعلاً أن يمثل دوره كاملاً وبأمانة في قتل مقومات البنية الإسلامية في الأمة عقيدة وأخلاقاً وسياسة واقتصاداً وثقافة . والعلاقة الجدلية بينه وبين الاحتلال (العسكري والاقتصادي والفكري) علاقة وطيدة ، وزعماء يعرفون اللعبة بمهارة ، بحيث يرفضون شعارات مضادة للاحتلال بأنواعه ، ولكنهم ينقلون الأمة بهوي غالباً ونية ميتة بسبب ذلك نحو الإدماج في الذاتية اللاتينية باسم التقدمية ، والتطور ، والاستقلال وماشابه ذلك من شعارات .

٦ - - - - -
تأسيس أنظمة اقتصادية تقوم على التبعية للجامعة اللاتينية صراحة سواء في نظامها الإنتاجي أو في نظامها النقدي والبنكي أو في نظامها التحويلي وقاعدة الصرف ، باعتبار التبعية مرحلة أولى في الإدماج ، لأن بها تتخلق الملاح الأساسية ومحتوى الروابط الاندماجية (وما المطالبة في الدخول في السوق الأوربية المشتركة إلا مهادت يؤكد هذه الحقيقة) .

وخلاصة القول : فقد انتهت تقنيات المواجهة الثالثة هذه بنتائج خطيرة على العالم الإسلامي : تمزق العالم الإسلامي جيو - سياسياً ، وأكثر من ذلك تخلخلت

بنيت الذاتية بكل أجزائها ، وطعمت بأنظمة فيروسية تعمل على تحليله ، وبذلك وقع إعدادُه للإدماج في المرحلة التالية ما بعد الحرب العالمية الثانية .

- نظام المراجعة الثالثة (١٩٤٣ - ١٩٨٩ م) :

قام نظام المراجعة اللاتينية الثالثة على قاعدة نظام القطبية الازدواجي (الشرق والغرب) ، (الرأسمالية والاشتراكية) ، ونظام القطبية هذا نظام متطور في الغزو (كما هو نظام متطور في المحافظة على الذات ، وعلى نشاطها وحيويتها)^(١٤) : فقد حقق نظام القطبية الازدواجية هذا معادلة حقيقية لحفظ التوازن وتجنب السقوط وضمان الهيمنة (للقطبيين) على العالم . وتشخصت هذه المعادلة في نظام السوقين (المشتركة ، والكومكون) ، والحلفين (الأطلسي ووارسو) .

وإذا أضفنا إلى هذا نظام الشركات ، والأبنك (بنك النقد الدولي) ونظام البورصات كأسواق مالية موجهة ، ونظام علاقات الأسواق الفقيرة بالأسواق الغنية ، إلى جانب النظام العالمي لسيطرة ما يعرف باللغات الحية (١) : تبين لها تقنيات الغزو الاقتصادية والمالية والسياسية والثقافية التي ستوظف في المواجهة .

- تقنيات المواجهة في المراجعة الثالثة (١٩٤٣ - ١٩٨٩ م) :

نعتبر تصريح ١٩٤٣ من طرف الحلفاء

(بريطانيا - الولايات المتحدة - فرنسا) حول ضرورة تغيير نظام الاستعمار التقليدي الذي يشخصه الاحتلال العسكري : تقنيات (سياسية فلسفية) جديدة ، الغاية منها سحب الإدارة العسكرية وتغيير علاقات التدخل باعتبار الوجود العسكري قوة قمعية تذكر بالسلط والهيمنة ، وتثير بالتالي نزعة العداء^(١٥) ، فإذا أزيل الوجود العسكري وتم الإعلان عن الاستقلال السياسي ، جرت في الدماء نشوة الحرية (الوهمية) وتم بذلك تحول في موقف التردد والرفض تجاه الحضارة اللاتينية وحل محله موقف القبول والطلب والتشبث بها والدفاع عنها ، وهو ما حدث فعلا ، مما يؤكد عمق الدراسات الاستراتيجية (والنفسية) عند اللاتينيين .

كما تركز تنظيم علاقات التدخل الجديد على الأهمية الاقتصادية والثقافية والسياسية ، وتشخصت الأهمية الاقتصادية في تعميق التبعية باعتبارها المرحلة التمهيدية الضرورية في الاندماج . أما الأهمية السياسية فقد شخصها نظام الازدواجية القطبية المذكور .

تجلى تأثير الازدواجية القطبية بوضوح كغزو للشعوب الإسلامية ، في الانشطار الثاني الذي عرفه أوضاعها المختلفة : فقد أصبح هناك تمييز بين ما هو عربي ، وما هو مسلم ، وانعكس ذلك في وجود جامعتين : الجامعة العربية ، والتي تبنت

الملعب القومي كملعب يتجاوز مضمون الرابطة الإسلامية ويرفضها أحيانا، خصوصا عند التيار القومي المتطرف، ولكنه في نفس الوقت يدعو إلى الاندماج في الجامعة اللاتينية بشكل من الأشكال ورغم ما يظهر في هذا من تناقض، إلا أن القومية العربية (التي تبناها مسيحيون في البداية وتزعموها ونظروا لها) تقوم على مضمون لا يتهيء محض، لذلك فإن البعد الذي ترمي إليه في النهاية بعد مضاد للعرب المسلمين أنفسهم.

وتجلت ازدواجية بوضوح كذلك في انقسام العرب أنفسهم إلى: أنظمة اشتراكية وأنظمة ليبرالية، أنظمة محافظة، وأنظمة عصرية، أنظمة ملكية، وأنظمة رئاسية (ولا نقول جمهورية)، أنظمة رجعية، وأنظمة تقدمية. وهكذا تكعبت الازدواجية في شعوب الجامعة الإسلامية وتشخصت تشخيصا أقوى مما تشخصت في أصحابها: ازدواجية عرقية، وازدواجية مذهبية، وازدواجية سياسية، وازدواجية لغوية وثقافية وفكرية، واقتصادية واجتماعية. بحيث لم تتجل الازدواجية القطبية اللاتينية (الأوربية) في جهة من العالم مثلما تجلت في شعوب الجامعة الإسلامية، فقد انعكست القطبية المزدوجة في المسلمين أكثر مما انعكست في شعوب الجامعة اللاتينية نفسها، مما يؤكد جدية العمل في نظام المراجعة اللاتينية، وقوة تقنياته.

كما ساهمت هذه الازدواجية القطبية (اللاتينية) في دهم الحزبية، والقومية والعلمانية بالعالم الإسلامي، وتعزيز الانقسام الجيو-مذهبي القديم، والازدواجية السياسية، وإنشاء منظمات سياسية مذهبية (انصب فيها العرب والمسلمون) لتعمل في عمقها على إبعاد الإسلام من الساحة نهائيا، مثل: (منظمة دول عدم الانحياز)، ومنظمة (الوحدة الإفريقية)، باعتبار العمل بمقرراته يساعد على إبعاد الإسلام نهائيا، وتغليب العمل بالنظام العلماني والشيوعي (الذي هو مضمون لاتيني). هذه أوضح التقنيات التي خضع لها العالم الإسلامي في نهاية المراجعة الثالثة.

- نظام المراجعة الرابعة (١٩٨٩ - ٩٠).

يمكن أن نحصر الأسباب الكبرى لنظام المراجعة اللاتينية الأوربية الرابعة في النقاط التالية:

١ - قامت المراجعة اللاتينية الرابعة هذه - وما تزال في بدايتها - على أساس الاتجاه نحو وحدة القطبين (وحدة الجامعة اللاتينية: الوحدة الأوربية)، لأن المتغيرات العالمية الجديدة وما صاحبها من نتائج اقتصادية وسياسية وديموغرافية وفكرية، والخلل الذي أحدثته في التوازن المرسوم من طرف القطبين، والذي يؤثر بحد انتقالي يؤدي إلى سقوط القيادة

للإيمان وكوريا وجنوب شرق آسيا
عموما ، والخلل الذي أحدثه في التوازن
باعتبار تفوقها يؤدي إلى توسعها ،
وتوسعها يعمل على ضرب الهيمنة
التكنولوجية للغرب .

٦ - التهديد الذي أصبح يطرحه ظهور
بوادير ثورة إسلامية حقيقية تستند في نظام
مراجعتها على استراتيجية قاعدية باعتبارها
المد الطبيعي للإسلام من جهة ، كما يمكن
من خلالها تطوير القواعد التي ظل يستند
إليها الغرب في السيطرة على الشعوب
الإسلامية من جهة أخرى . ومن جهة ثالثة
فإن الاستراتيجية القاعدية بها يتحقق فعلا
إنشاء جامعة إسلامية حقيقية تستند إلى
الأسس التي ستعيد إليها دورها التاريخي
العالمي . كما أن على أساس وضعية هذه
القاعدة ووعيها وبنائها يتم طرح البديل
الإسلامي في سوق المنافسة الحضارية
(منافسة الأنظمة) ، البديل الذي يقوم
على تكريم الإنسان وتأكيد آدميته ،
خصوصا مع تأكيد فشل البديل الشيوعي ،
وتأزم وعيوب البديل الليبرالي . هذه البوادير
التي يتابعها الغرب بمنهج الإحصائي
والتحليلي ، ويستخلص النتائج منها :
دخلت في حساب المراجعة اللاتينية
الرابعة ، وكونت عنصرا في المتغيرات
العالمية الجديدة .

ومن خلال هذه المتغيرات ، يظهر أن هناك
ثلاثة ضغوط (أو قضايا) كبرى أصبحت
المراجعة الجديدة ضرورة لمواجهتها وهي :

اللاتينية الأوربية : فرض بالضرورة -
حسب نتائج محادثات مالطة^(١٦) - تفسير
استراتيجية العمل ، لأن الازدواجية القطبية
في واقعها انقسام لأوربا إلى قسمين (إلى
نظامين ، ومعسكرين) ، والمتغيرات
الجديدة قد تستفيد وتنجح في استغلال هذا
الانقسام وتطرح بالقيادة الأوربية للعالم في
يوم واحد ، ولذا يجب تجاوز هذا الخطر
الكامن الذي هو في عمقه ضعف (ومقتل
كبير) .

٢ - كما أن تجاوز هذا الضعف وتوحيد
أوربا يعطي للجامعة الأوربية (اللاتينية)
وزنا جديدا أثقل مما كان عليه ويقلل في
نفس الوقت من نقط الضعف
(الانقسام) بينها والذي كان يؤثر على
القرار السياسي ، والخطط الاستراتيجية ،
ويعطي لقرار الضغط والتهديد عندها وزنا
أكبر وأخوف مما كان عليه .

٣ - التهديد الذي أصبحت تطرحه قوة
الجامعة الصينية : قوة ما فوق المليار
نفس ... وتطورها التكنولوجي ، والمشاكل
الاقتصادية التي تطرحها ، والدور السياسي
الذي تتطلع إليه ... والتأثير الذي ستحدثه
على التوازن .

٤ - التهديد الذي أصبحت تطرحه قوة
الجامعة الهندية : قوة الحجم البشري الثاني
في العالم حتى الآن ، وهي تطرح نفس
المشاكل التي تطرحها الصين .

٥ - التهديد الذي أصبحت تطرحه القوة
الاقتصادية والثورة التكنولوجية الالكترونية

(١٧) الرقي

٣ - نمو الأهمية الاقتصادية مع زيادة النمو الديمغرافي وانفجاره ، وزيادة الحاجات الاقتصادية معه ، نظرا لتضخم البطالة وزيادة تركيز رؤوس الأموال في يد وحدات اقتصادية محدودة ومعلودة في العالم معظمها من أهل الجامعة اللاتينية (الأوربية واليهودية) ، الشيء الذي يجعل شعوب التكتلات البشرية الضخمة ، والفقيرة في نفس الوقت ستطالب بنصيبها في العيش وحقوقها من الموارد الاقتصادية العالمية ، ومشاركة مناسبة ومتكافئة في السوق العالمية : الأمر الذي سيجعل على تقليص أرباح السادة اللاتينيين ، وعلى تقلص نفوذهم ، وضعف قوتهم بالنتيجة ، أى يعمل على تراجعهم بالتدريج تراجعاً يؤدي إلى هبوطهم ، ثم إلى نهايتهم حضارياً .

هذه الضغوط (القضايا) الثلاث تعتبر في نظرنا أكبر الحوافز والاهتمامات في المراجعة اللاتينية (الأوربية) الرابعة والأخيرة هذه حتى الآن ، والتي تؤسس للوحدة الأوربية ، باعتبار هذه الوحدة أصبحت قاعدة في ضمان القوة الأوربية وتفوقها ومن ثم في ضمان السيطرة ومواجهة القضايا الثلاث المطروحة . فما هو نظام المراجعة التي قامت به شعوب الجامعة الإسلامية في مواجهتها لشعوب الجامعة اللاتينية (الأوربية) وتطور تقيّاتها المادية والعلمية والاستراتيجية باستمرار ؟ .

١ - خطورة البديل الإسلامي باعتبار الجماعات الصينية والهندية واليابانية .. لا تمثل بديلاً حقيقياً بقدر ما تشخص النموذج الحضاري والاقتصادي اللاتيني (الأوربي) لذلك يظل البديل الإسلامي المنافس الحقيقي والمرشح للاستخلاف في الأرض خصوصاً مع التقنيات العلمية والتكنولوجية الجديدة وأكثر من ذلك مع عيوب ومساوئ الأنظمة الاقتصادية اللاتينية (الأوربية) وافتراسها للشعوب ، فإذا ظهر البديل الإسلامي كمحرر للإنسان والشعوب من طغيان العنصرية والافتراس الاقتصادي وهيمنة الشركات والأبنك ، فيعمل على تنحية النموذج اللاتيني (الأوربي) ، وهذا هو الخطر الذي ترتعد منه أوربا .

٢ - الحجم البشري لآسيا الشرقية وتكتله في وحدات ضخمة (على رأسها الصين والهند) ودوره في قلب ميزان القوة في العالم : يمثل خطورة في الصراع الحضاري ، خصوصاً مع المعطيات العلمية والتكنولوجية الجديدة ، وهو تهديد حقيقي للجامعة اللاتينية التي خلّدت ماضيها في التعامل مع الشعوب ، وسنت سنناً تاريخية تقوم على الهيمنة والاستغلال واجتهادها في طمس الشخصية الحضارية لأمة جامعة إنسانية غير الجامعة اللاتينية ، وتعاملها مع البشرية تعامل السيد مع العبد . (انطلاقاً من المبدأ الذي قرره أرسطو حول

نظام المراجعة الإسلامية :

تعتبر المراجعة في الإسلام مبدأ دينياً انطلاقاً من الحديث الشريف : « إن الله يبحث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يحدد لها أمر دينها » أو كما قال عليه السلام . « قالدين مصطلح يستغرق جميع جزئيات الحياة ، فهو من المصطلحات الكلية الشمولية » كما هو واضح في القرآن الكريم ﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾ [آل عمران : ١٩] وكما في حديث جبريل : « هذا جبريل جاءكم ليعلمكم دينكم ، والأمثلة كثيرة . فتجديد الدين هذه الضغوط (القضايا) الثلاث تعتبر في نظرنا أكبر الحوافز والاهتمامات في المراجعة اللاتينية (الأوربية) الرابعة والأخيرة هذه حتى الآن ، والتي تؤسس للوحدة الأوربية ، باعتبار هذه الوحدة أصبحت قاعدة في ضمان القوة الأوربية وتفوقها ومن ثم في ضمان السيطرة ومواجهة القضايا الثلاث المطروحة . فما هو نظام المراجعة التي قامت به شعوب الجامعة الإسلامية في مواجهتها لشعوب الجامعة اللاتينية (الأوربية) وتطور تقنياتها المادية والعلمية والاستراتيجية باستمرار ؟

قاعدة مبدئية في النظام الإسلامي ، لأن تجاوز العقاقة ، والبلى ، والهشاشة والقدم بالنسبة لكل ما هو متحول قانون رباني كوني ، لأن المتحول يخضع لقانون العقاقة ،

والبلى ومن ثم للهشاشة والضعف ، مما يجعله خاضعاً لقانون التجديد والتطور (وهو قانون المراجعة) ، وبذلك يؤكد الحديث الشريف أن تاريخ المسلمين يقوم على التجدد ، ويتطور بالتجديد ، وأن التجديد (المراجعة) قانون رباني في حياة الشعوب . وعلى هذا يسجل الإسلام قانوناً تاريخياً للتطور (يقوم عليه التطور يقوم عليه التاريخ) ويتضح من ذلك أن قانون التجديد (المراجعة - التطور) مبدأ يؤمن به المسلمون .

ورغم ذلك يظهر أن المسلمين عاشوا أزمة فكرية مفهومية لهذا الحديث الشريف من وجهين : -

١ - أنهم ضيقوا مفهوم الدين وحصره في العبادات والعقائد القلبية فقط ، ومن ثم اتجه بعضهم في فهم التجديد اتجاهاً ضيقاً فحصره في محاربة البدع ، بل وظف مفهوم البدعة توظيفاً سيئاً وضاراً بقانون التجديد ، وبذلك نسف التجديد من أساسه .

ومن هذا المنطلق الضيق أيضاً ذهب بعضهم مذهباً تربوياً ركز فيه على الجانب الدوقي (كما في التصوف) واعتبر ذلك هو التجديد الحقيقي ... حتى تعددت المذاهب في التجديد في الوقت الذي لم يقع فيه أي تجديد ، وإنما حصل للناس وهم بالتجديد لسوء فهم التجديد عندهم ، أو بالأحرى

٢ - إن غياب فهم التجديد (المراجعة) فهما حقيقيا سليما غاب معه تلازم الاعتبارات الثلاثة التي يقوم عليها وهي :

أ - الاعتبار الذاتي الداخلي والمقومات الأساسية التي يقوم عليها :
« الدين بالسلطان - والسلطان بالجيش ، الجيش بالمال - والمال بالخراج - والخراج بالعمارة - والعمارة بالعدل - والعدل باستقامة المؤسسات السلطوية - واستقامة المؤسسات بتفقد السلطان وانضباطه المؤسسات السلطوي - واستقامة المؤسسات بتفقد السلطان وانضباطه بالشرعية (الدين) ، والدين ... إلخ »^(١٨) .
فهذه المنظومة الشرطية الثمانية لإقامة كيان (مجتمع) إسلامي قوي ، ألغيت تماماً ووقع تغييبها نهائياً من شروط التجديد عبر التاريخ نهائياً ، ولم تظهر إلا بعد اشتداد الضغط اللاتيني (الغربي) على الأمة الإسلامية في القرن الماضي ، وركز عليها صاحبها معتبرا خروج المغرب من وضعه الضعيف إلى وضع قوي لا يتحقق إلا بممارسة شروط هذه المنظومة ممارسة كلية بحيث إذا تخلف شرط منها فسد التطبيق وعجز عن الوصول إلى القوة . ومع ذلك ورغم الإلحاح لم يقع تطبيق هذه المنظومة ولم يتم احترام شروطها المتلازمة إلى الآن .

ب - اعتبار الآخر ومعرفة مدروسة دراسة علمية تقوم على تشخيص وضعته

السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والثقافية والجغرافية والعنصرية والذهنية والفصلية (الأنثروبولوجية) ، والتقنيات التي يعمل بها في مختلف المجالات المذكورة (السياسية والاقتصادية ...) ، والأسس التي يقوم عليها التطور في هذه التقنيات كفهم المنهج التجريبي الاكتشافي والقوانين التي يقوم عليها ... وكيف استطاع أن يدمج هذا الآخر عقيدته وحضارته في كل عناصر الإنتاج والعلاقات الإنسانية . لأن جهل الآخر معناه الغفلة عن قوة تهددنا باستمرار ، والجهل بوسط أمزنا أن ننقل إليه الإسلام ، والجهل بتقنيات شعوب يجب أن تكون تقنياتنا متفقة عليها بالضرورة^(١٩) ، بناء على قوله عز وجل ﴿ وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ ﴾ وكيف نكون متفوقين عليها ونحن نجهلها ؟ وكيف نخطبها بالإسلام ونحن أضعف منها ؟ وكيف نحافظ على التوازن في المواجهة التي بدأت منذ مجيء العالمية الإسلامية وأمرنا بحملها إلى الناس ؟ إن اعتبار الآخر ومعرفة جزء من الاعتبارات الثلاثة التي يقوم عليها التجديد (المراجعة) .

ج - تحديد تقنيات الوصول إلى العالمية الإسلامية (كهدف) ، وإدماج طرق وأساليب نقل الإسلام في مختلف العلاقات والأنشطة الإنسانية بدل عزلها وحصرها في طريقة واحدة هي طريقة

تتحكم في الإنسان من القوة ، ومن التطور في فهم القوة وتطويرها .

نخلص من هذا إلى أن هذه الأزمة المفهومية للتجديد (المراجعة) ، وحصرها في مفهوم ضيق وفاسد غالبا (لضيق في الإدراك التصوري ، وعجز علمي) هو الذي جعل التجديد أي المراجعة بمفهومها الحقيقي وبهذا الكامل لم تقع في تاريخ المسلمين إلى الآن ، وإنما وقعت محاولات متعددة ، ولكنها محاولات على أساس المفهوم الضيق للتجديد ، وغالبا على أساس المفهوم المعكوس للتجديد ، والنتيجة التي ارتبطت بذلك هي توالي الضعف والانزлам ، وتوالي الانتقال المرحلي (تبعا لهيمنة الآخر وتوجيهه) نحو التخلص من مقومات الهوية الإسلامية ، (من مقومات الإنسان المسلم ، ومقومات الأمة الإسلامية) .

ونسجل كذلك أن تاريخ الشعوب الإسلامية الحديث والمعاصر عرف الدعوة للمراجعة أكثر مما عرف ممارسة المراجعة ، وإلى جانب هذه المفارقة المهمة هناك مفارقة أخرى في نظام ممارسة المراجعة منهجيا بحيث وجدنا هناك من اعتمد النهج السياسي ، وهناك من اعتمد النهج السلفي ، وهناك من اعتمد النهج التنظيمي (التربوي) بحيث اختلفت المناهج كما اختلفت الدعوات .

(الخطاب الدعوي التقليدي) . بحيث تدخل في التقنيات العسكرية ، والاقتصادية والسياسية ... والأنشطة الرياضية ، والثقافية وغيرها ... إلخ . فهذا الاعتبار وقع تغيبه نهائيا كمرتكز يدخل في مفهوم التجديد (المراجعة) ، ويرجع ذلك بالطبع إلى نقص عميق وهائل في الدراسات النفسية والاجتماعية والذهنية والعقلية ... عندنا عبر التاريخ ، وعدم القدرة على دمج هذه الدراسات وتوظيفها في الحياة والاستفادة منها . مع أن القرآن الكريم يشر في دقة هائلة إلى طبيعة هذا الإنسان وذهنيته والقوانين النفسية والاقتصادية والفكرية ... التي تتحكم فيه ليعطينا بذلك مفاتيح علمية نستخدمها في التعامل معه . ولعل من الإشارات القرآنية اللطيفة في هذا المعنى (معنى التعامل والسيطرة على الإنسان بلطف وحيل تقنية وعلمية) ، ولو أنها إشارة بـمـسـة الإدراك - كما اعتقد - قوله عز وجل ﴿ وانصرونا على القوم الكافرين ﴾ الآية التي نختم بها الدعاء في خواتم البقرة ، وأمثالها ، والتي يبدو أنها تشير إلى توظيف جميع القوانين (الاقتصادية والنفسية ...) التي تتحكم في الإنسان للوصول إلى السيطرة عليه . والانتصار بذلك على القوم الكافرين^(٢٠) . كما تعني في وقتها آنذاك ، وفي كل وقت طلب النصر على القوم الكافرين بالطرق المعروفة . والمهم أن توظيف القوانين التي

١ - هناك مراجعة انطلقت من القاعدة السياسية ، وهو عمل تقليدي في تاريخ الإسلام يذكرنا به قيام دولة المرابطين ، ودولة الموحدين بالمغرب ، والدولة العثمانية رغم اختلاف المنطلق بينها ، فقد كانت ترمي إلى هدف واحد وهو إقامة الوحدة الإسلامية الكبرى باعتبار الوحدة قوة ، غير أنها انتهت بتغلب النزعة السلطوية عندها على تغلب الدافع المبدئي ، هذه النزعة السلطوية التي لمجملها تقفز دائما إلى الواجهة في التاريخ باسم الدين^(١١) هي أكبر سبب في الفشل الذي أصيبت به الأمة إلى الآن ، حتى إن تاريخ الشعوب الإسلامية يكاد يكون صراعا تسيطر فيه نزعة السلطة الفردية العصبية هذه وتتولاه .

- تدخل حركة الأفغاني (واتجاه الكواكبي) في التاريخ المعاصر في هذا السياق النوعي الضيق من المراجعة التي اعتمدت القاعدة السياسية .

ويظهر أن الأفغاني لما ركز على النخبة السياسية والقيادات كان يحاول اختصار الوقت وجني النتائج بسرعة رغم أنه كان يعلم الرضعية الذهنية الخرافية والضيقة التي وصلت إليها الأمة والخلط والتشويه الذي أصبح عليه الإسلام عندها ولذلك دعا إلى تجديد الفكر الديني الإسلامي للأمة باعتبار المسلك الأساسي والطبعي لنهضة علمية عقلية ومحاولة تجاوز الخلط والهبوط التي وصلت إليه ، وهذا المسلك كان يحتاج

إلى مرحلة زمنية ضرورية تتجاوز مستوى عمر شخص . لذلك اهتم بالوحدة السياسية للأمة وتوحيد صف القيادات السياسية التي عبرت عنه مجلته (العروة الوثقى) تصريحاً وتلميحاً .

وهكذا نسجل محدودية نظام المراجعة عند الأفغاني ومفهومه الضيق الذي لا يختلف في شيء عن سبقه بقرون .

كما نسجل عدم إداركه للسنن العلمية والبشرية الزمانية التي تتحقق بها المراجعة ، لأن مساهمته في تيار الجامعة الإسلامية يوضح فهمه الحقيقي للقوانين التي تتحقق بها الجامعة ، ومن ثم اعتقد أن مجرد تحالف بين المسلمين ، أو تركهم للبدع ، يكفي لجعلهم في موقع قوة كافية لصد الهجوم النصرائي ، بحيث لم يستطع أن يلاحظ الفجوة الكبرى في قوانين القوة بين شعوب الجامعتين (الإسلامية واللاتينية) ، ويحدد المسلك بوضوح لتضييق هذه الفجوة ، ولتحقيق هذه القوانين ، ويلاحظ الموانع العسيرة التي تقف أمام تحقيق هذه القوانين ، ومن ثم لم يدرك تقنيات الغزو والتغلغل الأوربي الجديد في العالم الإسلامي ، ومشروعه العسكري ، والمدني (الاقتصادي والسياسي والفكري والثقافي) الذي يمارسه في الاحتواء المرحلي الثابت للعالم الإسلامي . وهذا النقص المعرفي والمنهجي عنده مسؤول عن ضيق

و يدخل في هذا السياق جزء من الحركة السياسية « الوطنية » بالمغرب الأقصى ، وخصوصا التيار الذي قاده علال الفاسي ومن معه ، حيث رفع شعار السلفية الجديدة أيضا التي تبنت برنامجا إصلاحيا يستند أساسا على الاقتباس من النموذج الأوروبي . كما يدخل في هذا الإطار كذلك حركة العلماء الجزائريين بزعامة ابن باديس^(٢٤) ويصدق عليها مفهوم المراجعة .

٣ - وهناك مراجعة اعتمدت النهج التربوي الصوفي ، فهل تستطيع القاعدة التي يقوم عليها هذا النهج أن تحقق القوة ويصدق عليها مفهوم المراجعة ؟ الحقيقة أن النهج الصوفي له برنامج تربوي للإنسان ، غير أن هذا النهج في حدود طبيعته لا يستطيع أن يواكب أو ينافس التقنيات العلمية ، ومراجعته ليست ضيقة فقط ، ولكنها مراجعة تبني تجاهل سنن القوة ، فالتجاهل مبدأ من مبادئها ، إلى درجة أنها تكاد لا تعترف بعالم الشهادة (١) ، ولذلك أثر هذا التيار بمراجعته على العقائد والفكر وعقلية المسلم ، وعلى تاريخه بالنتيجة ، فهي مراجعة (رجعية) ورجعيتها تعتمد على مصدرية عميقة الجذور في التاريخ بحيث تختلط فيها مبادئ الديانات السابقة على الإسلام أحيانا وخصوصا عند البعض منها .

مفهومه للمراجعة (لكن نسجل له بتقدير اهتمامه الكبير وسعيه للعمل وجهاده المتواصل إلى أن استشهد رحمه الله) .

٢ - وهناك مراجعة اعتمدت النهج السلفي (مقاومة البدع) واعتبرته المخرج السليم من الضعف والتخلف مثل : حركة الفرائضيين بالهند^(٢٢) ، والحركة الوهابية بشبه الجزيرة العربية ومن سار في ركبها بمختلف جهات العالم الإسلامي ، وكان يمكن أن تصل هذه الحركة منهجيا إلى الإدراك الشمولي للمراجعة ، باعتبار السلفية منهجا شاملا (عقيدة وشرعية ، سياسيا واقتصاديا واجتماعيا ...) . غير أن غياب المعرفة بالآخر وعدم تتبع أوضاعه وتطوره ، جعل مراجعة السلفيين الجدد ضيقة جداً ، بحيث لم تستوعب حتى البرنامج السلفي استيعابا شموليا ، ولذلك فهي ليست تقليدية فقط ، ولكنها ضيقة التقليدية .

واكب الحركة السلفية هذه ، حركة سلفية من جنسها ، إلا أنها حاولت أن تبني تقنيات الغرب اللاتيني ، وأكدت ضرورة الاقتباس منه ، بل تبنت مفهوم « التقدم » الغربي ، ويدخل في هذا الإطار حركة « المعتزلة الجديدة »^(٢٣) في الهند الإسلامية ، ودعوة محمد عبده ، ورشيد رضا وأضرابهم بالشرق والمغرب .

ولكن هذا لم يمنع من وجود محاولات جديرة بالاعتبار عند بعض اتجاهات هذا التيار (الأنقى إسلاماً) ، ونذكر منها على سبيل المثال : الطريقة السنوسية^(٢٥) ، والمنهج التربوي والدعوي والاقتصادي الذي تبنته ، والدور الذي قامت به في القارة الإفريقية كلها . والطريقة النقشبندية كذلك وما قامت وتقوم به اليوم في الولايات الإسلامية بالاتحاد السوفياتي^(٢٦) . وكذلك الطريقة القادرية ، والطريقة التيجانية^(٢٧) وما قامت به في القارة الإفريقية والسودان الغربي على الخصوص ، والدور الذي ماتزال تقوم به التيجانية هناك في السنغال ومالي ونيجيريا والنيجر غيرها من البلدان الإفريقية . وعموماً لقد سدت الطريقة فراغاً هاماً ، كان يمكن لو استمر أن يحدث تحولاً خطيراً في تاريخ هذه الجهات بإفريقيا وروسيا وغيرها ، ومن ثم فإن الطريقة عنصر من عناصر نظام المراجعة التقليدية العتيقة المحدودة ، فهو نظام ضيق جداً ، كما أنه نظام مغلق غير قابل للتفتح والإدراك لشروط القوة في بعدها العلمي والتقني والفكري (الأيديولوجي) والسياسي ، بخلاف التيارات الأخرى التي يرجع ضيقها إلى ضيق معرفي لا إلى رفض مبدئي لقوانين القوة في بعدها الشمولي (العلمي ، والتقني ، والفكري ، والسياسي ، والاقتصادي ...) .

٤ - وهناك مراجعة إسلامية معاصرة جداً ، واكبت (تقنيات الإدماج اللاتيني) ، لذلك تطورت في عملها بالنسبة لنظام المراجعات السابقة ، فقامت على قاعدة فكرية سياسية تنظيمية - (= قاعدة ثلاثية) نلخصها في : قاعدة نظام الحزب بكل تقنياته تقريباً وهي قاعدة في أصلها تستند - حسب فهمنا الخاص - إلى التقنيات التنظيمية القرآنية ، باعتبار القرآن الكريم - (حسب فهمنا الخاص دائماً) - كتاب تنظيم ، أو على الأقل يتضمن برنامج تنظيم (تنظيم الفرد ، تنظيم العائلة ، تنظيم الأمة الإسلامية ، تنظيم علاقة الأمة ببقية الشعوب ...) ، (تنظيم في المجال العسكري ، وفي المجال المدني ، وفي المناسبات والأفراح ... تنظيم جميع لحظات الحياة ، وجميع أوضاعها ، تنظيم يقوم على قاعدة واحدة هي : الارتباط بالله عز وجل ، ومن ثم فهو أهم تنظيم وأعظمه) .

ويتطابق نظام الحزب القرآني (الإسلامي) مع نظام الحزب الغربي (اللاتيني) الذي هو تقنية جديدة ، غير أن الأصل في ظهور نظام الحزب (التنظيم) هو القرآن كما هو واضح^(٢٨) ، ويظهر أن الغرب اللاتيني اقتبس من جملة ما اقتبس من الإسلام وطوره ، فأخذت المراجعة الإسلامية الجديدة نظام الحزب من أصله

القرآن الكريم ، كما اقتبست تقنياته الجديدة والمتطورة من الغرب ، بدون أدنى حرج لأن تداول المعرفة بين الإنسان أصل من أصول الإنسانية . (فجمعت بذلك بين الأصيل والجديد) .

تبين لي المراجعة الإسلامية المعاصرة أن نظام الحزب (التنظيم) تقنية قرآنية (ربانية) لا بديل عنها في قانون العمل للأسباب التالية : -

- لأن هذا النظام التنظيم أصل ثابت في القرآن والسنة ... فهو التقنية والقانون الملائم للعمل ..

- لأن فعاليته إلى الآن وإلى الأبد فعالية علمية لا تتغير ، لأنه يقوم على الربط الفكري للأشخاص ومن ثم تنمية الإيمان والعمل والمعرفة ، فينقل بذلك الإنسان إلى مستوى يصبح فيه إنسانا رساليا غير تافه تفاهة الحيوان^(٢٩) : -

فهو يربط الشخص بالفكرة (بالبرنامج الإسلامي) وينيه بناء داخليا (بناء إيمانيا) ، فيزوده بالحد الضروري من العلم على الأقل ، ومن ثم يحوله إلى فعالية (حركية) مفيدة ، تعكس في ممارستها التعاليم (والمفاهيم) القرآنية والحديثية ، وبذلك يستطيع نظام الحزب الإسلامي أن يؤسس مجتمعا يتميز بالعلم والأخوة (الوحدة) والأخلاق والنظافة والقوة ، والمعرفة السياسية والاقتصادية

والاجتماعية ... إلخ ، أي يتميز بالتطور والقوة ، وبالتالي يؤسس تنظيما إسلاميا فعالا (بالحركة والجهاد المالي والنفسي) وبذلك يصبح نظام الحزب في الإسلام أداة تقدم ودفاع عن الهوية في نفس الوقت .

- لأن مبدأ رد الفعل ضد الغزو النصراني اللاتيني بالطرق الملائمة للمعاصرة بناء على النتائج الخطيرة التي حققها هذا الغزو : فرضت العمل بنظام الحزب ، باعتبار أن القاعدة الشعبية أصبحت في الظروف الراهنة موضوع الرهان بين تقنيات الغزو النصراني من جهة ، ونظام العمل بالحزب الإسلامي من جهة ثانية .

- لأن مبدأ تحقيق العالمية الإسلامية باعتبارها حقاً وضرورة للإنسانية وواجباً على الأمة الإسلامية التي (أخرجت للناس) أن تحملها للعالم - يفرض تأسيس أمة نموذجية تشخص مبادئها تشخيصاً يقتنع العالم بنفعها وفائدتها وأفضليتها له ، والمرحلة التأسيسية لهذا تبدأ من نظام الحزب الإسلامي إلى نظام الأمة الإسلامية ، إلى نظام العالم الإسلامي إلى نظام الوحدة العالمية الإسلامية إن شاء الله .

بدأ نظام هذه المراجعة الإسلامية المعاصرة ضعيفا في المستوى الفكري والسياسي في مرحلة ولادته الأولى على يد (حسن البنا) رحمه الله ، ولكنه أخذ يتطور مع الزمن وتحت ضغط الظروف

والحاجات ، حتى أصبح يطرح برنامجاً بوضوح نسبياً (رغم المعضلات والنقص الذي يميزه) .

كما أخذ يؤكد عناصر القوة : المباشرة (الخاصة) والقوة الاستراتيجية ، القوة : العلمية ، والمالية ، والتكنولوجية ، والاقتصادية ، والاجتماعية ، والفكرية ، والثقافية والإعلامية ، والصحافية ... الخ . ورغم ذلك فإن نسبة هامة من فعالياته ماتزال لم تدرك بعد أسس القوة المباشرة أو الاستراتيجية بالخصوص .

كما أنه مايزال تقليدياً في إدخال التقنيات المتطورة في دراسته للإنسان ، والنظام المالي ، والاقتصادي ... وتوظيفها في العمل . ولكن يظهر أن هناك وعياً بهذا التخلف ، حتى إن الجرائد والمجلات والكتب أصبحت تضعه في مركز الاهتمام وتداوله في المناقشات ، وإذا ما تأسس مجمع فكري (من علماء) لدراسة جميع الأطروحات والآراء والنظريات ، ووضع استراتيجيات متطورة لها ، والإلحاح على تطويرها باستمرار ، فسيكون ذلك طفرة في مستوى الرشد بحول الله .

- تقنيات المواجهة الإسلامية المعاصرة :

لم تستطع تقنيات المواجهة الإسلامية إلى اليوم أن تنفصل عن نظام المراجعة ، بحيث مايزال نظام المراجعة يتولى

وظيفة تقنيات المواجهة مع أن الشعوب الإسلامية في وضعية « مطلوبة » وليست في وضعية « طالبة » حسب تعبير العلماء ، ولذلك تميزت تقنيات المواجهة عندها بمميزات دفاعية تحصينية . ويمكن ضبط هذه الأنظمة في التاريخ على الشكل التالي : -

- نظام الضوابط المنهجية للدفاع وتحصين العلوم الإسلامية وضمان سلامتها من الخلط ، وهو نظام يتميز بقوة فائقة لم تجد معها أسلحة الاستشراق شيئاً .

- نظام الربط (جمع رباط) العسكرية الذي أفرزه المجتمع الإسلامي للدفاع عن ثغوره وحدوده ، وهو نظام شعبي ليس للسلطة الرسمية فيه أدنى يد ، قد تمكنت تقنيات الغزو اللاتيني الحديثة والمعاصرة من القضاء عليه تماماً أو كلية عندما أرغمت الدول الإسلامية على محاربته وإفائه نهائياً في القرن الماضي^(١٠)

- نظام الربط الفكرية الذي أفرزه المجتمع الإسلامي كذلك للدفاع والمحافظة على الدين والحركة الدعوية الداخلية : وقد ظهرت شبكة من المراكز العلمية والقرآنية التربوية (الطرقية) تعد بالآلاف أسسها مجموعة من المرابطين وزرعوا فروعاً لها في مختلف جهات العالم الإسلامي ، واهتموا فيها بتعليم لغة القرآن ومبادئ العلوم الإسلامية ، وتربية الإنسان من أي مستوى

كان ، حتى الإنسان الأمي شاباً كان أو شيخاً ذكراً أو أنثى صغيراً أو كبيراً ، تربية إسلامية على أسس سنية بقدر المعرفة والجهد . وقد تمكنت أسلحة الغزو اللاتيني المعاصرة من تدمير معظم هذه الربط ، ويمكن أن تسترجع وجودها وقوتها إذا تفتن المسلمون لأهميتها ، وأحيوا دورها

- ويدخل في تقنيات المواجهة :

نظام الهجرة الذي كانت له نتائج جهادية لا تنكر ، ومن أوضح النماذج : مهاجرو الأندلس بعد سقوطها ، ومهاجرو الجزائر بعد الاحتلال الفرنسي لها سنة ١٨٣٠ م . وما دور مكتب المغرب العربي الذي تأسس بالقاهرة حوالى سنة ١٩٥٢ (وكان يجمع : محمد بن عبد الكريم الخطاطي وعلال الفاسي ، وبورقية ، وبين بلة وأصحابهم) - إلا تطور نوعى في نظام الهجرة الذي تكلم عنه العلماء في نوازلهم الكثيرة . ويمكن أن نطلق على هذا النوع : نظام تقنيات الهروب بالإسلام للدفاع عن الإسلام .

(أما الهروب من الأرض وتركها للمحتل الكافر فلم يعد صالحاً اليوم بل لم يكن صالحاً منذ بضعة قرون) .

- ومن تقنيات المواجهة : الحركات

الجهادية المسلمة ، ومن أحدثها :

- حركة ولي الله دهلوي وابنه أحمد

وحفيده عبد العزيز بالهند^(٣١) ، وحركة

المهدي بالسودان ، وحركة عبد القادر الجزائري ضد فرنسا بالجزائر ، وحركة محمد بن عبد الكريم الخطاطي ضد فرنسا أيضاً بالمغرب الأقصى ، وحركة عمر الفوتي^(٣٢) ضد فرنسا بالسودان الغربي ، وحركة عمر المختار ضد إيطاليا بليبيا ، وغيرها من الحركات كثير .

- ومن تقنيات المواجهة كذلك :

الحركات السياسية « الوطنية » التي قادت العمل ضد الاستعمار باسم الإسلام ، وأسست فروعاً عسكرية لها هي التي تسمت بجيش التحرير والمقاومة ، أو الحركة الثورية ، كما في الجزائر . غير أن هذه الحركات السياسية لما نجحت ووصلت إلى السلطة تنكرت للإسلام ، فسرفت منه السلطة - بعدما عملت باسمه - وانقلبت ضده ورفعت شعارات مختلفة : اشتراكية متنوعة ، وعلمانية متنوعة ، ولما ظهرت خيانتها ، أو خيانة بعضها على الأقل وتبين أن الأمة تسير نحو الإدماج في الوحدة الحضارية والعقدية اللاتينية ، أفرز المجتمع الإسلامي (كماداته) نظام الحركات الإسلامية الجديد الذي ما يزال في وضعية تأسيسية كما عرفنا قبل قليل ، إلا أنه يشر بخير كبير إن شاء الله ، خصوصاً إذا استطاع أن يعمل باستراتيجية ناجحة .

- النتائج العامة :

نستتج من خلال المراحل التي مررنا بها

في هذا البحث أن النظام الذي ركزت عليه المراجعة اللاتينية - منذ اعتمادها قاعدة المراجعة في التاريخ الحديث - : نظام توليدي (اكتشافي ، تجريبي) يقوم على مبدأ الهجوم والبحث عن القوة باستمرار ، ويستند إلى قاعدة التجربة ، مما جعله يتجه منذ انطلاقة الأولى في التاريخ الحديث إلى ربط المراجعة بالبحث عن القوة ، وتجديد القوة ، وتوسع القوة ، فالقوة وتجدد تقنياتها وتوسعها هو ما ميز حقبة المراجعات اللاتينية الأربع في التاريخ الحديث والمعاصر ، ومن خلال ذلك استطاع أن يشخص القوة في المظاهر التالية : -

- القوة العلمية والتكنولوجية والفكرية (علم المناهج بالخصوص) ، والسياسية والاجتماعية والدراسات الإنسانية .. ومراكز البحث المختلفة .. إلخ - القوة الاقتصادية والمالية ومؤسساتها كالشركات والأبنك والأنظمة الزراعية والأنظمة الصناعية بكل أنواعها ... إلخ - القوة الدبلوماسية التي برزت كأهم قوة في التاريخ الحديث والمعاصر ولعبت دورا خطيرا في الغزو بمفهومه الواسع فكان منها : -

- الدبلوماسية التجارية . وقد عرفنا سابقا أنها من أخطر عناصر الغزو . - الدبلوماسية المالية (نظام الأبنك والقروض ...) .

الدبلوماسية الثقافية (المراكز الثقافية ... والمدارس والبعثات ...) . - الدبلوماسية العلمية : البعثات العلمية والتقنية المدنية العسكرية . - الدبلوماسية السياسية ، ولها علاقة كبيرة بالأحزاب والنقابات المالية لها تساعد ماليًا وترشد سياسيا ... إلخ .

- الدبلوماسية السياحية ، ولا يخفى دورها في الغزو .

- القوة الإعلامية : - ويدخل فيها عنصر الكتاب ، والمجلات والجرائد ، والأخبار الصوتية التي تصدر عن الإذاعات المختلفة .. والتلفاز ، والفيديو ، والكاسيت ... إلخ .

- والقوة العسكرية : وقد أصبحت هذه القوة آخر قوة يلتفت إليها ، ولكن أهميتها تكمن في كونها تمثل الحصن الأول لحماية جميع القوات الباقية .

وعموما يشخص نظام التحقيق هذه الحقيقة الاكتشافية التوليدية لأنظمة القوة عند شعوب الجامعة اللاتينية ، وبذلك تولد عن نظام المراجعة اللاتيني تغيير وانقلاب في الحياة والمفاهيم ، وتشخص بالنتيجة في الحقب الزمانية التي عبرت عن هذا التغيير والتطور بمدلولها الزمني : الحديث ، والمعاصر .. أو بمدلولها التقني : الثورة الفرنسية ، الثورة

ككيان (جيو - سياسي) ، ودور تاريخي ، وحضارة أرق ، ويظهر أن المواجهة متركز في المستقبل على واجهتين :-

- الرهان على : العلم - والقوة التكنولوجية (والاقتصادية) - والبديل الأفضل . (= ثلاثة متركزات أساسية) .

- الرهان على الوحدة الكبرى في المستقبل لأنه رهان على البقاء ، باعتبار أن الوحدات الصغرى والضعيفة لن تكون قادرة على الحياة والبقاء في وضع أصبحت تتحكم فيه المكيفات التقنية والاقتصادية والحلول (البدائل القوية) نتيجة اتصال العالم اتصالا كثيفا وتضخم أهمية الاقتصاد والتفكير الاقتصادي (العلمي والتقني) ، ويظهر أن المراجعة اللاتينية الرابعة وتوجهها الوحدوي دشن انطلاقة هذا الرهان .

(سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين) .



الصناعية ، (الثورة الالكترونية الأولى ، والثانية .. والثالثة .. وهكذا^(٣٢)) .

يقوم نظام المراجعة عند شعوب الجامعة الإسلامية - كما لاحظنا - على قاعدة التحصين الداخلي ، وهو بذلك نظام دفاعي ، يهتم بالذات ويتفوق داخل نفسه ، ومن ثم لم يكن يهتم بالآخر ولا بالاستعداد الذي يتطور إليه باستمرار ، كما أنه لم يكن يعرف سوى طريقة واحدة لنقل العالمية الإسلامية عموما هي : الدعوة المباشرة أو الجهاد المسلح ، بحيث لم يعرف كيف يدمجها في منهج اقتصادي أو قانوني ، وسياسي وفكري أو في شكل تنظيم سياسي دبلوماسي للعالم في وحدات موجهة (الأمم المتحدة ، الوحدة الأفريقية ، منظمة عدم الانحياز ، دول الكومنويلث ، الجامعة الفرنكفونية ...) كما فعل الآخر ، وإنما كان يملك طريقة واحدة هي الطريقة المباشرة . عكس التقنيات اللاتينية التي تتطور باستمرار رغم أنها تحمل مضمونا واحدا ، وهو اندمج في كل شيء ، ويدخل في كل شيء ، وعموما فإن الجمود هو ما يطبع ذهنية المجتمع المسلم في القرون العشرة الماضية . ويظهر أن الرهان الآن بين الجامعتين أصبح يطبع أحداث الحياة اليومية بعد ما تأكدت العيوب وتفشت في الأنظمة اللاتينية ، وأخذت تظهر في الأفق ملامح انبعاث نظام الجامعة الإسلامية

الهوامش

(١) يظهر عنصر العلم والقوة البدنية في الصفات التي خص الله عز وجل بها طالوت ﴿ وزاده بسطة في العلم والجسم ﴾ . وتظهر القوة المالية في ادعاء بني إسرائيل بأنه ﴿ لم يؤت سعة من المال ﴾ . وتظهر عناصر القوة الأخرى : الإيمان ، الطاعة ، والتوكل والصبر ، في الموقف والتصريح الذي صرح به تنظيم طالوت عند استعداده للدخول إلى المعركة . وهي عناصر واضحة .

(٢) بشير تاريخ : ١١٤ هـ إلى فشل عبد الرحمن الغافقي ومقتله في معركة بلاط الشهداء جنوب غرب فرنسا وتراجع المسلمين عن رسالة الفتح هناك ، وتوقفت بذلك سياسة الفتح نهائياً .

(٣) أقصد بالخصوص : محمد الفلاح السفياني في كتابه « تاج الملك المتكر ... » - مخطوط بالخزانة الحسينية - خلال الباب الأول والثاني من المقدمة . وكذلك : الغالي اللجاني (مقمع الكفرة ...) - مخطوط بالخزانة الحسينية بالرباط - خلال الفصل الثاني .

(٤) جمع في هذا المجلس علماء مسلمين من المغرب والمشرق إلى جانب علماء من مختلف جهات أوروبا ، وخصص لهم قلعة وزودهم بكل لوازم البحث والعمل ، وكانوا تحت إشرافه المباشر . فطور بناء السفن ، ووضع الخرائط ، وحرر مجموعة من النظريات ، شرع في تطبيقها مباشرة .

(٥) تراجع :

L - Baudiy ; Précis d'histoire des doctrines économiques - 4 e ed . Paris 1947 . p27 èrs .

- Gounard ; Histoire des doctrines économiques - 3 e ed paris 1941 .

- H . poncaré ; science et methode - Paris -

(٦) ويدخل في هذا الإطار هجوم الأسطول البريطاني على مدينة الجزائر سنة ١٨١٦ وصبه مئات آلاف القنابل عليها لتحطيم أسطولها ودورها البحري الهام . ويدخل في ذلك أيضاً الهجومات المتعددة التي نظمتها الأساطيل الأوربية على الموانئ المغربية ، وأرغمت السلطان المولى عبد الرحمن بن هشام (١٨٢٢ - ١٨٥٩ م) على حل الأسطول البحري المغربي ، وقد كان هذا الحل من بين الشروط التي فرضت عليه إثر انهزامه في معركة إيسل (١٤ غشت ١٨٤٤ م) أمام الجيش الفرنسي . ونفس الشروط فرضت على محمد عندما انهزم أمام الحلفاء .

(٧) تراجع : تاريخ الضعيف - خلال أحداث ١٢٠٥ - ١٩٠٦ هـ / ١٧٢٠ - ١٧٢٢ م .

(٨) ١. ل فيشر : تاريخ أوروبا في العصر الحديث - ط ٤ - ١٩٦٤ - ص ٣٢٥ . ومن ثم تبين أن مرحلة اللاتينية الكبرى لم تكن بعد ، وأن المراحل قبلها ضرورة تاريخية لابد منها .

(٩) راجع : وثائق التدخل الأجنبي في الوطن العربي - ص ٤٤ وما بعدها .

(١٠) راجع : الإتحاف الوجيز المهدي للسلطان عبد العزيز - للدكالي - مخطوط الخزائن العامة بالرباط - ص ٢٧ وما بعدها .

ومحمد المنولي : مظاهر بقعة المغرب الحديث - الجزء الأول .

(١١) كان مؤتمر باريس سنة ١٩٥٦ م مضغوط من بريطانيا وفرنسا لإرغام تركيا على التنازل عن البلقان وتقسيمها بين النصارى والبلقان أنفسهم وضم بعضها إلى النمسا ... وكانت اتفاقية ١٩٠٠ بين فرنسا وإسبانيا قد فصلت الجزء الجنوبي للمغرب الأقصى وقسمته بينهما ، فأخذت فرنسا : موريتانيا والسنغال ومالي وأخذت إسبانيا ما يعرف اليوم بالصحراء الغربية . (راجع الكتاب الأبيض المغربي - الرباط ١٩٦٠) .

(١٢) الحزب أداة ضرورية للتنظيم والعمل . غير أن هذه الأداة سخرت كذلك في الغزو وزرع الأفكار المعادية وتقسيم الأمة ، وبذلك ينقسم الحزب إلى حزبين : حزب الله وحزب الشيطان .

(١٤) كثرت التصريحات والكتابات في مختلف الصحف والمجلات الأوروبية إثر انفجار النظام الشيوعي وانهاره بأوروبا الشرقية خلال أكتوبر ونوفمبر وديسمبر ١٩٨٩ حول سقوط الحواجز المحركة للتطور ، باعتبار أن الخلاف الأيديولوجي بين النظامين الشيوعي الشرقي (الروسي) والليبرالي (الغربي) ، والحرب الباردة بينهما منذ نهاية الحرب العالمية الثانية كان حافزا قويا على التسابق نحو التسليح ، إلى جانب التنافس الاقتصادي والاستراتيجي ، كما كان التسابق الاستعماري بين الدول الأوروبية الغربية قبل الحرب العالمية الأولى والثانية يشكل حافزا قويا كذلك ، فلما انتهى التسابق الاستعماري إثر الحرب العالمية الثانية وانتهى النظام الشيوعي في خريف ١٩٨٩ وانتهت معه الحرب الباردة : اعتبر الأوروبيون ذلك نهاية للتاريخ ، أي نهاية للتطور ؛ لأن اختفاء الحافز اختفاء للضغط ، واختفاء للتطور بالنتيجة .

ويؤكد هذا أن نظام العلاقة بين المواجهة والمراجعة في التاريخ علاقة تلازمية ، وبالتالي تمثل هذه العلاقة قانونا أساسيا في التاريخ وحركته ، فتصبح المواجهة قانونا في التطور ، وأن الشعوب التي أدركت حقيقة هذا القانون وتفاعلت به هي الشعوب اللاتينية الغربية (الأوروبية) أولا . أما الشعوب الإسلامية فلم تدرك إلى الآن قوانين التفاعل والتطور .

(١٥) تكلم مجموعة من الفلاسفة والمفكرين الأوربيين منهم (دوركايم) حول نظرية العداء التي ينميتها الوجود العسكري القمعي بين السكان والأهالي ، ورؤيتهم اليومية له كاحتسار قاصر ومستغل ، ومنها استقى السياسيون الأوربيون تصوراتهم حول ضرورة إنهاء الوجود الاستعماري العسكري ، وتغيير التقنيات التي تنغلغل بها الحضارة اللاتينية (الغريبة) في البلدان الإسلامية وغيرها .

(١٦) وقع اجتماع بالبحر المتوسط قرب جزيرة مالطة بين الرئيس الأمريكي الحالي جورج بوش والرئيس السوفياتي الحالي كذلك : ميخائيل غورباتشوف في الأسبوع الأول من شهر ديسمبر ١٩٨٩ ، وكانا يتنقلان خلال جلسات محادثتهما من سفينة أمريكية إلى سفينة روسية وسط البحر المتوسط الذي اشتدت عواصفه حتى كادت أن تتوقف هذه الأحداث لشدة اضطراب البحر .

وقع اجتماعهما في ظروف انهيار النظام الشيوعي بأوروبا الشرقية كلها إثر إعلان غورباتشوف عن سياسة الإصلاحات (البريسترويكا) الذي هو إعلان عن نهاية النظام الشيوعي ، وبالتالي عن نهاية نظام القطبية المزدوجة (الشرق والغرب) وبداية مرحلة الوحدة الأوربية بشرطيهما الشرقي والغربي ، فطلب ذلك تقسيماً جديداً لنفوذهما في العالم مغايراً ومختلفاً لتقسيم بالطا بينهما إثر انتهاء الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤٥ م ، وتغير استراتيجية العمل التي كان معمولاً بها حسب اتفاق بالطا ، وظهور استراتيجية مالطا التي يظهر أنها عاجلت كيفية مواجهة ظهور الإسلام ، والقوة الآسيوية (الصين والمند واليابان) كقوة بشرية واقتصادية خطيرة .

(١٧) الرق عند أرسطو نوعان : - رق طبيعي مباح وهو استرقاق الشعوب غير اليونانية واللاتينية (الرومانية) ، باعتبارها خلقت عناصر خادمة (مسودة) [معدن خسيس] .

— ورق غير طبيعي حرام وممنوع ، وهو استرقاق العنصر اليوناني واللاتيني (الروماني) ، باعتباره خلق عنصراً سيداً (مخدوماً) [معدناً نقيماً] . وهذه النظرية الأرسطية هي أصل العنصرية في أوروبا إلى الآن ، ومنها ظهرت النزعة النازية والفاشية وغيرها من المذاهب العنصرية الأوربية إلى الآن . ولن تموت هذه النزعة لأنها عقيدة فكرية ، والأفكار لا تموت بسهولة ، إلا إذا قتلها فكر وحضارة أقوى منها ، وهو ما لم يظهر إلى الآن .

— مراجع : د . ليب شقير : تاريخ الفكر الاقتصادي - دار نهضة مصر - د . ت - ص ٤٢ .

(١٨) محمد الفلاق السفياني (ت : ١٣١٢ هـ / ١٨٩٥ م) تاج الملك المبتكر - مخطوط الخزنة الحسنية بالرباط : ص ٦ - ١٠ ، نقلا عن مقدمة ابن خلدون وكتاب السياسة لأرسطو مع طرح اجتهادي له حول المنظومة الشرطية للحصول على القوة التي ساقها في إطار عقلي منطقي ، وبينها في جداول ورسوم ودوائر هامة . (راجع المنوني كذلك : مظاهر بقظة المغرب الحديث : ٢٦٧/١) .

(١٩) محمد الغالي اللجاني (ت : ١٢٨٩ هـ / ١٨٧٢ م) في كتابه « مقمع الكفرة » - مخطوط الخزنة الحسنية بالرباط - الفصل الأول كله الشروط الثمانية التي تقرر - فقها - وجوب توفر القوة في الدولة الإسلامية ، بشكل يؤكد أن القوة قاعدة مبدئية في الإسلام ، والتفوق بها عبر العصور واجب

من أول وأكبر الواجبات على المسلمين .

(٢٠) نجد مضمون هذا المعنى عند الفقهاء ، غير أن تعميق الفكرة وتحليلها تحليلًا علميًا لتحديد الأجهزة الفكرية والاقتصادية والنفسية ... التي توظف للسيطرة على الإنسان بهدوء ولباقة ولطف كان يتطلب عقلية شمولية (كونية) ، سياسية واستراتيجية ، تجريبية وعلمية ، إلى جانب سلطة الفكر والعلم ودورها الحقيقي في القرار ، أما مع سلطة الحكم الفردي الاستبدادي والأنانية والجهل فلم يكن يساعد على الوصول إلى هذا .

(٢١) لم يدرس في تاريخ المسلمين إلى الآن عنصر النزعة السلطوية وسبب قفزها وتصدرها في التاريخ ، ووضع منهج علمي لمنعها من السيطرة مرة أخرى ، ويرجع ذلك في الأصل إلى تغل العلماء عن دورهم ، وتحولهم إلى متملقين ، وانتكاسهم وانكماشهم . وهكذا يتبين أن أزمة دور العلماء مع أزمة تسلط النزعة السلطوية الفردية ، كانا معا أساس أزمة الأمة الإسلامية في التاريخ إلى الآن .

(٢٢) مراجع عنه : دراسات إسلامية - مجموعة من المستشرقين - بيروت ١٩٦٠ .

- ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .

(٢٣) مراجع عن المعتزلة الجديدة : لوشروب وشكيب أرسلان : حاضر العالم الإسلامي : ٢٧٠/١ - ٢٧٢ - بيروت / ط .

(٢٤) في الحقيقة كان عبد الحميد (ابن باديس) (١٣٠٥ - ١٣٥٩ هـ / ١٨٨٩ - ١٩٤٠ م) يريد تأصيل الحركة السياسية الجزائرية ، ويجعلها تعتمد التقنيات الفكرية والسياسية بمفهوم متطور يجمع بين القديم والجديد ، وهو تطور في غاية الأهمية ، خصوصاً أن استراتيجيته كانت تعتمد على تجذير الفكرة الإسلامية العربية بين القاعدة الشعبية ، لأن ذلك يقوي المناعة من جهة ، ويجعل الغزو الفرنكوفوني ، في الجزائر يتكسر عند اصطدامه بالقاعدة ويفشل بالنتيجة من جهة أخرى ، ولا يخفى ذكاء هذا العمل وقدرته .

(مراجع مثلاً : محمد الميلي : ابن باديس وعروبة الجزائر - بيروت ١٩٧٣ / كل الكتاب) .

(٢٥) مراجع عن السنوسية ودورها : حاضر العالم الإسلامي (م.م) : ٣٩٦/٢ وما بعدها ، وبالخصوص :

G .Bamet maury ;L,islamisme et le christianisme en Afrique - Paris 1906-art : 2-3 .

H .duveyrier ; -La confrerie musulmane de sidi Mohammed Ben es sènoussi-Paris 1884

(٢٦) مراجع عن النقشبندية في الاتحاد السوفيائي اليوم المقال الخطير الذي كتبه : - (شانتال لومرسيه كيلكوجيه : الطرق الصوفية في شمال القوقاز) - مجلة «الاجتهاد» - العدد السادس - السنة الثانية

شباط ١٩٩٠ - ١٤١٠ هـ - ص ٢٥٩ - ٢٧٤ .

- (٢٧) عن القادرية والبيجانية ، تراجع المراجع المذكورة بالملاحظة : ٢٥ .
- (٢٨) حزب الله وحزب الشيطان في القرآن الكريم له مفهوم تنظيمي ، يقوم على أساس الفكرة المذهبية (الأيديولوجية) الدينية - ولذلك فإن العناصر التي يتشكل بها الحزب في القرآن الكريم هي : الفكرة الدينية ، مضافاً إليها العناصر البشرية التي تتألف وترتبط بهذه الفكرة مضافاً إليه الحركة التي تقوم بها لشر هذه الفكرة ، وبالتالي المشروع الذي تعمله لتغيير الباطل ومحود من جميع عناصر الحياة البشرية ، وبذلك يكون القرآن الكريم أول مؤسس نظام الحزب (التنظيم) على أسس وتقنيات متطورة جداً ، لم تتغير إلى الآن ، ولن تتغير . وبذلك يكون نظام الحزب تأسيساً قرآنياً ، وأخذة الغرب اللاتيني بكل أجهزته ، ثم أضاف إليه أجهزة جديدة مثل : الأجهزة الصحفية ، والهيكلة البشرية الوظيفية .
- (٢٩) الحيوان في حد ذاته ليس تافهاً ، بل يقوم برسالة هامة : بلبنه ولحمه ، وصوفه ، وجلده ، وخدماته ... الخ وإنما نقصد أن رسالة الإنسان ليست هي رسالة الحيوان ، لأن الإنسان إذا تخطى عن رسالته لا يمكنه أن يقوم برسالة الحيوان ، وبذلك يصبح مهتماً فقط بالأكل والجنس وهما أصل رسالة الحيوان للقيام بوظيفته ، وبما أن وظيفة الإنسان غير وظيفة الحيوان يصبح عند اهتمامه بالخبز والجنس فقط تافهاً جداً .
- (٣٠) أرغمت تركيا على ذلك إثر انضمامها أمام الحلفاء (بريطانيا وفرنسا وروسيا) في حرب تحرير اليونان وبلقان البلقان سنة ١٨٢٩ م . كما أرغمت الجزائر إثر هجوم أسطول الحلفاء عليها (بريطانيا وهولندا وبلجيكا وفرنسا) سنة ١٩١٦ وحطمتها وخربت مرساها وأحرقت أسطولها نهائياً كما أرغم المغرب على حل أسطوله البحري نهائياً إثر انضمامه في معركة إيسلي (١٨٤٤) أمام فرنسا ، حيث اشترطت عليه شروطاً قاسية منها حل أسطوله البحري وإلغاء نهائياً .
- راجع عن هذه المعطيات : لوتسكي : تاريخ الأقطار العربية الحديث : ١١٦ - ١٢٣ . وعبد الجليل التميمي : بحوث ووثائق - تونس - ط . ١/١٩٧٢ - ص ٢٣٩ - ٢٦٠ . وعبد المنوني : مظاهر بقعة المغرب الحديث : ١٠/١ وما بعدها .
- (٣١) يراجع عنه : مجموعة من المستشرقين دراسات إسلامية (المراجع السابق) .
- (٣٢) يراجع عن حركة عمر الفتوي : لوشروب وشكيب أرسلان : حاضر العالم الإسلامي - المراجع المذكور : ٢/٣٩٧ - ٣٩٨ .
- وكذلك :

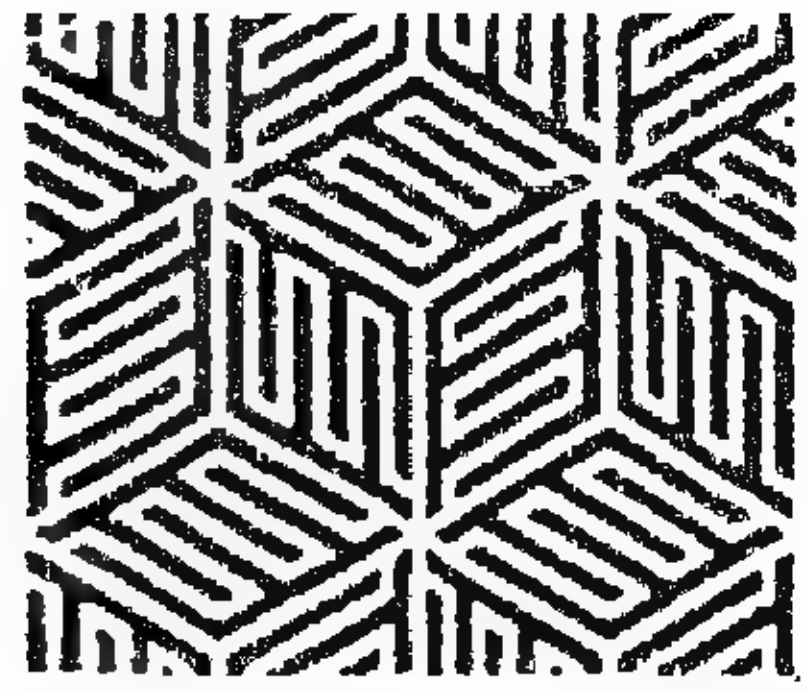
- G . Bemnet Maury ; L'islamisme et Le christianisme en Afrique - paris

1906 .n ;67et s .

والحقيقة أنه لا توجد دراسة مفصلة وحقيقية عن هذه الحركات الإسلامية بالسودان الغربي إلى الآن .

وكل ما يوجد عنها مجموعة من التقارير الأوربية الموجهة .
(٣٣) عن الثورة الالكترونية الأولى والثانية والثالثة - يراجع المقال الجيد الذي كتبه : الدكتور عبد المهدي
طالب رحمه الله تحت عنوان : « بداية العصر الالكتروني الثالث » - مجلة « العربي » - العدد ٣٧٨ /
شوال ١٤١٠ هـ / مايو ١٩٩٠ - ص ٥٩ - ٦١ .





أبحاث



التنمية الاقتصادية نقد الفكر الوضعي وبيان المفهوم الإسلامي

د / عبد الرحمن يسري أحمد^(١)

مقدمة :

ستقدم أولاً بنقد لنظرية التنمية
الوضعية كتمهيد ضروري وإبراز أوجه
التناقض أو الاختلاف بين المفهوم الوضعي
والمفهوم الإسلامي فيما بعد . ثم نتناول
الأسس الفلسفية للمفهوم الإسلامي للتنمية
ونعرض بإيجاز اجتهادات الكتاب المعاصرين
في اشتقاق هذا المفهوم من مصادر الفكر
الإسلامي . بعد ذلك نتقدم بمفهومنا
للتنمية في الإطار الإسلامي ونشرحه شرحاً
مفصلاً قدر الإمكان ثم نبين ما يترتب على
اتخاذ هذا المفهوم من نتائج بالنسبة لسياسة
عملية مقترحة للتنمية.

أولاً : نقد نظرية التنمية الوظيفية^(١) :

١ — تعكس الفروض الأساسية لمعظم
نماذج النمو ونظريات التنمية الظروف

الاقتصادية للبلدان المتقدمة ، وهذا في حد
ذاته يجعلها غير ملائمة وأحياناً عديمة النفع
للبلدان النامية .

فإذا استعرضنا نماذج النمو بدءاً من
النموذج الكلاسيكي ومروراً بالنموذج
الماركسي ثم النماذج النيوكلاسيكية ثم
نموذج شومبيتر ونموذج هارود دومار
لوجدنا جميع هذه النماذج تعتمد على
مجموعة عروض أساسية مشتقة من بيئة
الدول الغربية في القرن الماضي ثم القرن
الحالي .

فنجد مثلاً فرضي التوظيف الكامل
والمنافسة الكاملة يسيطران على نماذج النمو
الكلاسيكية والنيوكلاسيكية . والمعروف
أن البلدان النامية تعاني من أنواع مختلفة من

البطالة الإجبارية والمقنعة وكذلك من الممارسات الاحتكارية خاصة في مجال النشاط التجاري . ونجد جميع النماذج تشترك في افتراض التقدم التكنولوجي المستمر . وهذا الفرض بعيد المنال عن البلدان النامية حتى ولو أخذنا في الاعتبار أن بعض النماذج تناولت بتحليل آثار الإبطاء في عملية التقدم التكنولوجي كذلك فإن جميع النماذج تفترض صراحة أو ضمناً الرشد الاقتصادي لدى الأفراد سواء كانوا مستهلكين أو مدخرين أو مستثمرين أو منتجين أو بائعين . ويترتب على هذا الفرض تعظيم المنفعة أو الإشباع ، والادخار لأجل الفائدة أو لأجل الاستثمار وتحقيق أقصى ربح ممكن ، ويترتب عليه أيضاً البحث عن أفضل الفرص للاستثمار والتحرك بمرونة من قبل المنتجين والبائعين تبعاً لتغيرات الأسعار والأرباح . وجميع الذين بحثوا في ظروف التخلف الاقتصادي يعلمون أن بعض هذه التصرفات المشتقة من فرض الرشد الاقتصادي قد يوجد في البلدان النامية ولكن الغالب هو أن الأفراد يتصرفون وفقاً لدوافع أخرى مختلفة تماماً أحياناً فالأفراد قد يدخرون ويعطلون مدخراتهم تماماً وقد يستثمرون في أكثر الفرص أماناً وليس بالضرورة أبداً أكثرها ربحية . وقد تبقى الاستثمارات في الأنشطة الإنتاجية الأقل نجاحاً بسبب عوامل تقليدية اجتماعية أو عوامل سياسية تفوق في أهميتها

العامل الاقتصادي . ونموذج شوميتير مثلاً يفترض أن كل شيء يسير على ما يرام في ظل المحاولات المستمرة للتجديد Innovation من قبل المنظمين حتى يفسد المناخ الاقتصادي الاجتماعي بسبب الضرائب المرتفعة على الأرباح والارتفاع في نسبة الأجور إلى الأرباح . فإذا بحثنا في واقع البلدان النامية وجدنا أن الضرائب المرتفعة وانخفاض معدلات الأرباح لدى رجال الأعمال يفسد مناخ النشاط الخاص ولكنه ليس أبداً بالعامل الوحيد أو الرئيس . فمن أكثر ما يفسد المناخ المحيط بالنشاط الخاص التدخلات الحكومية المباشرة والحاجة إلى رشوة الموظفين العموميين وبعض كبار المسؤولين والبيروقراطية القائلة في استخراج التراخيص الرسمية وكثرة التعديلات في اللوائح المنظمة والقوانين الخاصة بالنشاط الاقتصادي وغموض هذه اللوائح والقوانين ... الخ وفي نموذج هارود - دومار الذي أثار إعجاب كثير من رجال الاقتصاد في البلدان النامية - بلا أي مبرر سوى التبعية الفكرية - نجد علاقات منطقية قائمة على افتراضات خاصة بالادخار والاستثمار ومعامل رأس المال ومعدل نمو السكان . ومثل هذه « العلاقات المنطقية » تستند إلى ظروف سادت في البيئة الغربية في الفترة بعد الكينزية ولكنها بعيدة كل البعد عن واقع البلدان النامية . ولقد تخمس بعضهم

للمنموذج حتى افترض أنه من الممكن الاستفادة به في ظل التخطيط الاقتصادى .
وليس ثمة ضمان أن هذا الأسلوب يمكن أن يحقق هدف النمو المنتظم في البلدان النامية .
بل ليس ثمة ضمان أن بالإمكان قيام جهاز للتخطيط الاقتصادى على درجة من الكفاءة في هذه البلدان في ظل الظروف التى تمر بها قبل حدوث تغير جوهرى في المناخ الاقتصادى والاجتماعى .

٢ — بعض النظريات التى قيل إنها انطلقت من بحث التخلف الاقتصادى ومحاولة علاجه تقدمت بسياسات أو استراتيجيات غير واقعية أو غير مكتملة لأنها تأثرت أصلاً بالنظرية الغريبة أو بالفكر الأجنبى بصفة عامة .

فمثلاً في نموذج آرثر لويس للنمو الاقتصادى في ظروف عرض غير محدود من العمل نجد محاولة واضحة لتحليل أسباب التخلف وعلاجه ولكن من الواضح أن القصور في هذا النموذج يرجع إلى تأثير لويس البالغ بالنموذج الكلاسيكى إلى درجة الارتباط بفكرة أجرة الكفاف والاعتقاد بأن زيادة قليلة فوق ذلك الأجر كفيلة بتحريك عنصر العمل من القطاع الأولى ذى الإنتاجية المنخفضة إلى القطاع الصناعى ذى الإنتاجية المرتفعة . وهذا مرفوض حيث يعنى إمكانية معاملة العنصر البشرى — عنصر العمل — في البلدان النامية المعاصرة كمعاملته في أوروبا منذ قرن

أو قرنين من الزمان . وتأثير لويس بالتحليل الكلاسيكى جعله يهمل العديد من العوامل الاجتماعية والاقتصادية التى أصبح من المعروف أنها تؤثر في حركة عنصر العمل ونفقته وإنتاجيته . هذا بالإضافة إلى خطأ الاعتقاد بأن سحب العمل من القطاع الأولى لن يؤثر على إنتاجيته بسبب التعلق بالفكرة النيوكلاسيكية السطحية القائلة بأن الإنتاجية الجديدة للعمل الزائد عن الحاجة بعد مرحلة معينة — تصبح صفراً . ولقد ثبت خطأ هذه الفكرة للذين اهتموا يبحث الظروف الواقعية للعمل في القطاع الأولى في البلدان النامية .

وفي نظرية أو استراتيجية النمو المتوازن التى كان رودان ونيركسه من روادها الأوائل نجد التأثير بالفكر الغربى يتمثل في إرجاع التخلف الاقتصادى إلى عدم وجود النشاط الصناعى الحديث . أما علاج هذا الموقف فغير ممكن إلا إذا قمنا بإنشاء عدد كبير من الصناعات في آن واحد . ولا شك أن القطاع الصناعى الحديث له أهميته الكبيرة في قضية التنمية . ولكن التأثير بظروف البيئة الغريبة ، والتجربة الغريبة أدى إلى افتراض عام بعدم إمكانية الاعتماد على القطاع الأولى من أجل التنمية . لماذا ؟ ألم تثبت تجارب بعض البلدان أن إهمال القطاع الأولى أدى إلى مزيد من التخلف وأن الإصرار على التصنيع الشامل أدى إلى قيام العديد من الصناعات الضعيفة التى لا

من الانتقادات التي كانت توجه إلى استراتيجية النمو المتوازن ولكنها افترضت مقدرة غير عادية أو غير موجودة لدى البلدان النامية في تقدير أو تحديد أولويات الاستثمار . فهل يمكن لجهاز الأسعار في البلدان النامية بالتشوهات المعروفة فيه أن يوجه الموارد الاقتصادية إلى النشاط الذي يتمتع بأكبر درجة من الترابط Linkage للأمام وللخلف ، أم هل نلجأ إلى أسلوب التخطيط الاقتصادي لاجتياز هذه الصعوبة كما اقترح بعضهم في معرض الدفاع عن الاستراتيجية ؟ وأي نوع من التخطيط ؟ المركزي أم التأسيري ؟ وما الآثار الاقتصادية والاجتماعية المترتبة على ذلك ، ومرة أخرى نجد المفكر الغربي يعرض حلولاً غير مكتملة أو سياسة غير واقعية تثير أسئلة بلا إجابات .

وفي التحليل النظري لمن تأثروا عموماً بالفكر الاشتراكي العلمي « الماركسية » فإن استمرارية التخلف الاقتصادي أو بطء عملية التنمية يرجع إلى عاملين أساسيين أحدهما خارجي وهو قوة الاحتكارات والمراكز الاقتصادية الرأسمالية وسيطرتها الدولية على أسواق السلع ورأس المال ، وثانيهما داخلي وهو عدم قدرة نظام السوق والمشروع الخاص على مواجهة قضية التخلف الاقتصادي . فالعامل الخارجي يمنع تنمية أسواق الصادرات للبلدان النامية

تتمتع بأية ميزات نسبية ولا تستطيع تصريف إنتاجها في السوق الخارجي أو في السوق الداخلي إلا عند درجة مرتفعة من الحماية ، هذا بالإضافة إلى أن الاستراتيجية فتحت باباً واسعاً لزيادة الاعتماد على التمويل الأجنبي ومن ثم المديونية الخارجية .

ذلك لأن الاستثمار في عدد كبير من الصناعات في آن واحد مع انخفاض معدلات الادخار داخلياً وعدم إمكانية تنمية الموارد الأجنبية عن طريق التصدير إلا في الأجل الطويل كان يعنى شيئاً واحداً . وهو اتساع فجوة الموارد . وفي ظرف ضعف الاستثمار الأجنبي المباشر أو عدم رغبته في المساهمة في برامج التنمية يصبح الحل الوحيد لسد فجوة الموارد متمثلاً في الاقتراض من الخارج . وفي الستينات لم يفتن أحد إلى خطورة هذا الطريق . ولكننا الآن في عقد التسعينات نرى بجلاء كيف أن الاقتراض من الخارج مع الفشل في تنمية الصادرات ومن ثم تنمية موارد النقد الأجنبي أدى إلى تصاعد المديونية الأجنبية حتى صارت أشبه بالسد المنيع الذي يقف أمام قضية التنمية وهكذا تؤدي الفروض الخاطئة إلى سياسات غير سليمة وإلى مواقف عسيرة في النهاية .

أما نظرية النمو غير المتوازن أو القطاع الرائد leading Sector ، التي كان هيرشمان رائدها الأول ، فقد تفادت كثيراً

بل يؤدي إلى تقلصها . وكذلك فإن السيطرة على أسواق رؤوس الأموال تجعل البلدان النامية تحت سيطرة الاستثمارات الأجنبية أو في قبضة الدائنين الذين يقومون بتقديم القروض لها . أما العامل الداخلي فيعني أن السوق في البلدان النامية بجميع الاختلالات الموجودة فيه والمشروع الخاص بموارده الاقتصادية المحدودة واتجاهه إلى تفضيل مصالحه الخاصة لن يؤدي أبدا إلى بناء القاعدة الإنتاجية اللازمة لانطلاق التنمية . ولذلك فإن علاج التخلف يتمثل في التوجه إلى الداخل والاعتماد على الذات بدلا من الانفتاح على العالم الخارجي .

٢ - الاعتماد على المشروع العام بصفة رئيسية ونظام التخطيط الاقتصادي لأجل بناء القاعدة الإنتاجية الضرورية للتنمية . ولا شك أن التحليل فيه جانب من الصواب ولكنه يجانب الصواب أيضا في عدة أمور هامة مما يجعله إجمالا غير واقعي وغير ناضج بالإضافة إلى البعد المذهبي الذي نرفضه كما يرفضه آخرون .

إن استراتيجية التوجه إلى الداخل والاعتماد على الذات في حد ذاتها مرغوبة ومنطقية جدا طالما أنها تعني تنمية القدرة الذاتية على التمويل وأكبر قدر من الاستخدام الكفء للموارد الاقتصادية المتاحة داخليا مع أقل قدر من الاعتماد على التمويل الخارجي والأسواق الخارجية التي يتم فيها التبادل

بشروط لغير صالح البلدان النامية . وبالنسبة إلى عدم قدرة نظام السوق والمشروع الخاص على تحقيق التنمية فإن التشخيص له جانب واقعي لا ينكر ولكن لنا أن نتساءل ولماذا يكون الحل بالضرورة عن طريق إنشاء المشروعات العامة والتخطيط الاقتصادي ؟ لماذا لا يكون العلاج عن طريق إصلاح الاختلالات الموجودة في نظام السوق مع بقاء النظام نفسه ؟ ولماذا لا نستفيد بأكبر قدر ممكن من الدافع الفردي الموجود لدى المشروع الخاص ؟ أليس يمكننا إذا عرفنا أسباب الاختلالات واستطعنا إجراء التغييرات الهيكلية اللازمة في المناخ الاقتصادي والقانوني ؟ أضف إلى هذا أن قيام المشروع العام في البلدان النامية ونجاحه يحتاج بصفة مؤكدة إلى درجة عالية من النضج والوعي بالنسبة لفكرة المصلحة العامة وكيفية تحقيقها وحمايتها على المستوى التطبيقي للاقتصاد ككل . ولك أن تتساءل عن إمكانية توافر هذا النضج والوعي في ظروف البلدان النامية التي تسودها درجة عالية من الأمية ودرجة منخفضة جدا من الديمقراطية وضعف أو فقدان السلطة الشعبية النيابية . وهذا بالإضافة إلى البيروقراطية القائلة السائدة وسط موظفي الحكومة والذين ينتقلون تلقائيا إلى القطاع العام . والمشاكل الناجمة عن حب المظهرية

وتقليد المذاهب وانتشار الرشوة والفساد وتسلط القرار السياسي على القرار الاقتصادي أو الفني . كل هذا يقتل فكرة المصلحة العامة قتلًا ويجعل تحقيقها على المستوى الاقتصادي من خلال المشروع العام أمراً استثنائياً قد يتحقق بالصدفة فقط .

أما أجهزة التخطيط الاقتصادي فقد يمكن فعلاً إنشائها اعتماداً على الصفوة المثقفة والمهياة علمياً وفنياً وتنظيماً لمهام جمع البيانات والدراسة والتحليل ووضع الخطة . ولكن السؤال هو : من الذي يتخذ القرارات الأساسية في عملية التخطيط ؟ هل هو هذا الجهاز العلمي الفني أم الجهاز السياسي ؟ وإلى أي مدى يتسبب الجهاز السياسي بقراراته العفوية في إحداث تشوهات بالغة في عملية التخطيط ، وليس لأي سبب سوى اكتساب أكبر قدر من الشعبية . وهل يستطيع أحد أن يجزم أن هذه التشوهات الناشئة عن التدخلات غير الرشيدة في أجهزة التخطيط وفي الخطة نفسها أقل إضراراً بعملية التنمية من التشوهات الناشئة عن الاختلالات المعروفة في نظام السوق . إن تجربة بعض البلدان النامية أثبتت أن التكلفة الاجتماعية للتخطيط باهظة .

وبطبيعة الحال فقد قيل إن الإطار الاشتراكي « السياسي والاجتماعي »

ضروري جداً لكي تسير أمور القطاع العام والتخطيط الاقتصادي في مسارها الصحيح . ولكن لماذا ؟ من الذي يسلم بالمذهب الاشتراكي وخاصة في البلدان النامية الإسلامية ؟ مامدى واقعية هذا المذهب في بلداننا أو في كثير من البلدان النامية التي لا تسمح عقائدها أو قيمها الاجتماعية بقبوله ؟ وبالطبع فإن أصحاب الفكر الاشتراكي لهم حجج كثيرة « وربما يعتقدون أنها قوية أيضاً » في الدفاع عن فكرهم كأصحاب المذاهب الأخرى . ولكن يبقى أمر واضح تمام الوضوح ولا يمكن ادعاء عدم رؤيته الآن ونحن في تسعينات القرن العشرين ألا وهو فشل الاشتراكية العلمية وانكسارها اقتصادياً في فترة سبق أن قيل أنها فترتها الذهبية ، وفي عقر دارها . كيف إذا يتصور نجاح المذهب في البلدان النامية وهو مذهب مستورد ودخيل على أبنائها وحياتها الاجتماعية والاقتصادية ؟

ملاحظات ختامية :

ما سبق من نقد لا يعد بحال من الأحوال نقداً لكل ما هو معروف من نظريات وضعية في التنمية الاقتصادية ولا هو بشامل لكل ما يمكن أن يوجه من نقد لهذه النظريات . بل هو فقط أهم ما يمكن أن يوجه من نقد لإبراز النظريات الوضعية في هذا المجال . لذلك فإنه من المفيد ومن

الضروري أن نستخلص في النهاية المحاور الأساسية لما تقدم من نقد بالإضافة إلى بعض الملاحظات التي نعتبرها ضرورية للتأصيل الفكري .

١ - استمدت النظريات الوضعية القائمة في مجال التنمية فروضها الأساسية من البيئة الغربية . وحتى بالنسبة لمجموعة النظريات التي قيل إنها اهتمت بتحليل التخلف الاقتصادي ومحاولة علاجه فإنها ارتبطت أصلاً أو بطريقة التبعية بالفكر الرأسمالي أو بالفكر الماركسي وكلاهما فكر مستورد ودخيل على البلدان النامية .

ولقد قمنا بتفصيل هذا الانتقاد فيما سبق لأهميته ولكن تبقى ملاحظة ختامية وهي أن تعلق رجال الاقتصاد من أبناء البلدان النامية بالنظرية الوضعية بالرغم من ارتباطها بالبيئة الغربية أو بالفكر الأجنبي لا يدل إلا على التبعية الفكرية التي هي في رأينا من أهم الأسباب وراء استمرار التخلف الاقتصادي والاجتماعي .. الخ . وتعتمد التبعية الفكرية على عدد من العوامل من أهمها :

أ - تلقى الصفوة من أبناء

البلدان النامية تعليمهم في البلدان المتقدمة اقتصادياً ، غرباً وشرقاً ، وتأثرهم بالفكر والنظريات التي درسوها على أساتذتهم .

ب - الاعتقاد بأن المكانة العلمية لهذه النظريات لا بد وأن تكون مرتفعة لأنها وليدة ظروف مجتمعات متقدمة علمياً واجتماعياً واستطاعت أن تحقق تقدمها الاقتصادي ، ومن ثم فإن التفريط في هذه النظريات ولو مثقال ذرة .. يعتبر تفريطاً في حق العلم ويجر إلى أخطاء جسيمة وانحراف عن مسار التقدم .

٢ - أبرز الفكر الوضعي بصفة عامة دور العوامل المادية إلى درجة اعتبار أن العوامل غير العادية غير مستقلة أو تابعة كما في الفلسفة الماركسية ، أو إلى درجة الاعتقاد بأن التحليل الاقتصادي يمكن أن يتم بمعزل عنها فلا يتأثر بها بتاتاً كما هو في المدرسة النيوكلاسيكية ، أو الاعتقاد بأن هذه العوامل تلعب دوراً ثانوياً يمكن تجاوزه .

ففي الفكر الماركسي بالرغم من الاهتمام بتحليل العوامل الاجتماعية والأخلاقية والدينية إلا

أنها من حيث ذاتها لم تعط أى دور قيادى فى عملية النمو أو التنمية . وينصب الاهتمام على عمليتى التقدم التقنى والتكوين الرأسمالى وتحليل كل ما يعوق هاتين العمليتين وكل ما يمكن أن يؤدى إلى الإسراع بهما .

أما فى الفكر الغربى الرأسمالى فقد تميز الكتاب من المدرسة الكلاسيكية باهتمامهم بقضايا المجتمع تحت مظلة الاقتصاد السياسى . ومن ثم كانت لهم توجهات إيجابية فى موضوعات الليبرالية الاقتصادية والنمو السكانى وتوزيع الدخل . ولكن تيار العلمانية والمادية واختفاء البعد الأخلاقى كان له أثر واضح فى وضع أسس المذهب الرأسمالى وإهمال النواحي الإنسانية . لذلك دافع الكلاسيكيون عن أجور الكفاف للطبقة العاملة بلا حرج ونظروا إلى النمو السكانى على أنه شر ومصدر تعاسة ، إلا فيما يضمن عرض العمل عند مستوى الكفاف ، ، بينما أعلى معدلات التراكم لرأس المال فى شكل آلات حديثة فأحدث هو المحرك الرئيسى لعملية النمو . وبانتقال الحلقة الفكرية إلى الاقتصاديين

من المدرسة النيوكلاسيكية ، بدأ ادعاء ما سعى « بتجريد الظاهرة الاقتصادية من غيرها من الظواهر المحيطة بها » فى إطار فلسفة « الحياد العلمى » زعماء بأن هذه الفلسفة تحقق الدقة العلمية المطلوبة . ولذلك اهتموا ببحث التسعير الأمثل والتخصيص الأمثل للموارد الاقتصادية والمسار الأمثل للنمو الاقتصادى والتوزيع الأمثل للدخل . وتم ذلك كله فى إطار نظام السوق التنافسى الحر . وقد ثبت أن هذه الأفكار فى مجملها لا تصلح للدول النامية التى تعاني من مزيج مركب من الاختلالات الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية وعدم استقرار القوانين والنظم السياسية ، والذى يجعل الحديث عن الأوضاع المثلى أو ما يقرب منها من قبيل الأوهام أو الخيالات . أما إذا ادعى بعضهم أخذها مأخذ الجد فإن هذا يعتبر فى رأينا من قبيل المخدرات العلمية شديدة الخطورة بالنسبة لقضية التنمية الاقتصادية .

واستثناءً من التيار المادى المهيمن على الفكر الاقتصادى الوضعى نذكر أن هناك منذ

الخمسينات محاولات جادة لتحليل أثر بعض العوامل الاجتماعية والسلوكية والقيم والعقائد الدينية على التخلف الاقتصادى والتنمية . ومثال ذلك مناقشة أثر الهياكل الاجتماعية القبلية والعنصرية ونظام العائلة الممتدة والثنائية الاجتماعية وأخلاق وسلوكيات مجتمع القرية وبعض الدوافع الهامة المؤثرة على حيوية النشاط الاقتصادى مثل دافع الإنجاز . ومع ذلك فإنه فى معظم المساهمات التى تمت فى هذا المجال كان الاعتقاد السائد هو أن هذه « العوامل الأخرى » غير الاقتصادية لها غالباً « دور سلبى » فى عملية التنمية أو أنها « مساعدة للتخلف الاقتصادى ومعرقلة للنمو » . وهناك استثناءات محدودة جداً من هذا الاعتقاد العام .

٣ - من الواضح أن النظرية الوضعية فى مجال التنمية - كما هو الحال فى المجالات الأخرى - أهملت بحث قضية « ما ينبغى أن يكون » واهتمت فقط ببحث وتحليل ما هو كائن وما يترتب عليه . ويلاحظ أن ما يقدمه أصحاب

النظريات الوضعية من سياسات مقترحة للتنمية لا يدخل فكرياً بأى حال فى إطار « ما ينبغى أن يكون » طالما أن أساس هذه السياسات اعتمد أصلاً على فروض النظريات التى تم اشتقاقها من الواقع أو حاولت أن تفسر الواقع .

وكما هو معروف فإن هذا التيار الفكرى الذى أحكم سيطرته على النظرية الوضعية فى غضون القرن الحالى فقط ارتبط بالمفهوم التجريسي للعلم Emperical Science . الذى كانت له دائماً مبررات قوية فى مجال العلوم الطبيعية . والمنطق التجريسي له أهميته ولا يمكن إنكار ذلك ، ولكن المبالغة فى الاعتماد على هذا المنطق فى علم من العلوم الإنسانية والاجتماعية الهامة كعلم الاقتصاد وفى مجال التنمية بالذات ليس لها أى مبرر منطقي ، بل لها آثارها الخطيرة على تقدم المسيرة العلمية السليمة .

ولقد أصبح المعاصرون من رجال الاقتصاد يباهون بأن علمهم يرقى إلى مرتبة العلوم الطبيعية التجريبية وخصوصاً حينما يستخدمون البيانات مع أحدث الطرق

هذا الفراغ الفكرى يعنى أن هناك فجوة فكرية قائمة بين البلدان المتقدمة والبلدان النامية . فالبلدان المتقدمة تمتلك العلماء والبيئة العلمية والمناخ الثقافى والاقتصادى الملائم وبالتالي تمتلك القدرة على إفراز الفكر المعبر عن ظروفها والملائم لاحتياجاتها ، هذا بينما نجد أن البلدان النامية تفتقر افتقاراً شديداً إلى كل أو معظم هذه المقومات . وبينما يقر أبناء البلدان النامية بوجود الفجوة الاقتصادية إلا أنهم يأبون أو يترددون كثيراً - ربما لظروف نفسية وسياسية - الإقرار بالفجوة الفكرية ربما خشية الوصمة بالتخلف الفكرى الذى هو أبشع من التخلف الاقتصادى بلا شك .

وفى مواجهة هذه الفجوة الفكرية حاول بعض الباحثين المفكرين من أبناء البلدان النامية استخراج ما هو صالح أو مناسب فى النظرية الوضعية لظروف واحتياجات بلدانهم وترك ما هو غير ذلك . ومثل هذه المحاولات لما قيمتها العلمية وينبغى أن يكون لها بعض الثمرات المفيدة فى ميدان السياسات الإنمائية . ولكن خطورة هذه المحاولات من جهة أخرى تتمثل فى :

أ - الاعتقاد أنها فى حد ذاتها يمكن أن تغنى عن البحث العلمى المستقل الذى يبدأ من المعطيات الخاصة بالبلدان النامية وينطلق منها لوضع العلاج الملائم لها من خلال رؤية وفكر وآمال الذى يعيشون فيها .

القياسية فى الاختبارات التجريبية للنظرية . وفى رأينا أن هذه المباشرة تعكس خللاً فكرياً بصفة عامة وعقداً نفسية ونقصاً بصفة خاصة لدى الذين يعتقدون أن امتلاك أدوات وفنون التحليل القياسى والمساواة بعلماء الطبيعة التجريبيين ذات أهمية خاصة وفى ظل هذا التطور الذى أصبح فيه معظم رجال الاقتصاد يخشون الكلام « عما ينبغى » normative أو « العلم المثالى » [وكأن هذا علامة من علامات التخلف الفكرى] أصبح لدينا تسليم بالواقع وما يمليه علينا دوماً ونخاضل مهين عن الدور الذى يمكن أن يقوم به الإنسان صاحب العقل والفكر فى تغيير هذا الواقع . وهذه قضية خطيرة ، والحقيقة أن الإشكالية القائمة لدينا فى البلدان النامية لا تتعلق بكيفية اختبار بعض النظريات القائمة فى إطار البيانات المستمدة من واقع البلدان النامية وبأحدث الأساليب وإنما هى كيفية تكوين نظرية جديدة تعمل على تغيير الواقع القائم .

الفجوة الفكرية والثائية والحل الملائم :

يتضح مما تقدم من نقد أن البلدان النامية تواجه فراغاً فكرياً يتمثل [فى جانب الفكر الاقتصادى] فى عدم وجود نظرية للتنمية ملائمة لها تعبر عن ظروفها وتصلح لوضع السياسات التى تفك أسرها من التخلف الاقتصادى وتسرع بعجلة التنمية فيها

ب - أن استمرار هذه المحاولات في الأجل الطويل يصبح سبباً رئيساً في إنشاء أو إنعاش تيار الثنائية الفكرية لأنها في حد ذاتها تمثل اتجاهاً ثقافياً لمزج فكر مستورد بفكر أصلي . وأخطر ما في الثنائية الفكرية أنها قليلاً جداً أو نادراً ما تثمر مزيجاً متعادلاً من الفكر المستورد والأصلي ، وغالباً ما تكون ثمرتها مزيجاً مائعاً أو غير متماسك من نوعين مختلفين أو متضارين من الفكر .

وبينا نجد أن التمسك بالنظرية الوضعية في ظروف الفجوة الفكرية يتسبب في سياسات إنمائية غير واقعية وضعيفة الأثر أو غير إيجابية على مدى الأجل الطويل فإن الثنائية الفكرية تتسبب في سياسات إنمائية متناقضة أو متضاربة يعرقل بعضها بعضاً على المستوى التطبيقي والنتيجة الحتمية لهذه السياسات أو تلك هو غيبة الأمل التي تعاني منها البلدان النامية حينما تواجه ثمرات ضعيفة لمجهودات شاقة تقوم بها فتظل أوضاعها الاقتصادية كما هي أو ربما تتحسن قليلاً ولكن ليس بالدرجة التي تقلل من الفجوة الاقتصادية بينها وبين مجموعة البلدان المتقدمة .

ومواجهة هذه الظروف يمكن أن يتم من خلال ثلاثة طرق :

١ - إنكار الهوية الثقافية الأصلية أو التخلي عنها [أو عن ما بقي منها] واعتناق الفكر

المستورد اعتناقاً تاماً ووضع جميع السياسات على المستوى التطبيقي بما يؤدي إلى تنفيذه حرفياً . وهذا الحل ممكن التنفيذ فوراً أو على مدى الأجل المتوسط في حالة ضعف الهوية الثقافية الأصلية أو تهاويها وانقراضها وشيوع الرضا بين معظم أبناء المجتمع بأن تحقيق الأهداف الاقتصادية بأي أسلوب أو منهج ، [غربي أو شرقي] أفضل وأهم من البقاء في أسر التخلف الاقتصادي والاجتماعي .

٢ - السير بحرص شديد في تيار المحاولات التي تستهدف أخذ ما يصلح من النظريات الوضعية القائمة وترك ما لا يصلح منها بحيث يكون هناك أقل قدر ممكن من الثنائية الفكرية الضارة بالتنمية . وهذا الحل ممكن على مدى الأجل المتوسط ويستلزم وجود فراغ مذهبي أو عقائدي جزئي أو كلي لدى معظم الصفوة المثقفة حتى لا يقوم اعتراض على أخذ ما يصلح سياسات اقتصادية مرتبطة بمذاهب الآخرين أو قيمهم وعقائدهم وذلك للملاءمة الأغراض العملية .

٣ - ملء الفراغ الفكري بمجهودات أصيلة نابعة من أبناء البلدان النامية الذين يستطيعون أن يعبروا بدقة عن ظروف بلدانهم واحتياجاتها ويضعوا النظريات الملائمة لها . وهذا الحل يستلزم وجود منهج فكري أصيل نابع من مذهب أو عقيدة

محددة الملاح ولا يمكن إنجازه إلا على مدى
الأجل الطويل .

ولقد تجاوزت بعض البلدان النامية
الأسىوية مع الحل الأول وتحقق لها نمو سريع
على مدى الحقتين أو الثلاث حقبات
الماضية حتى إنها تعرف الآن بالتمور
الأسىوية . وحقيقة الأمر أنها تمور أمريكية
أو أوربية ولدت وترعرعت في آسيا . أما
الحل الثانى فيبدو أن معظم المفكرين من
أبناء البلدان النامية يجاهدون فيه . وواضح
أن الفجوة الاقتصادية والحضارية الضخمة
التي تفصل ما بين مجموعة البلدان المتقدمة
ومجموعة البلدان النامية تحدث خلخلة
رهية في جميع نواحي حياة المجموعة
الأخيرة ، فتؤدى إلى الشك في جدوى
التمسك بالقيم أو العقائد الأصلية أو ضرورة
إحيائها . كما أن هذه الخلخلة - من الناحية
الفكرية - تعمل على تصديق ما هو قائم
وتهية المناخ لتيار الفكر المستورد بحيث
يستقر في الظروف المحلية وتنجح السياسات
المنبعثة منه . والحل الثالث هو بلا شك
أصعب الحلول ولكنه أكثرها دواما على
مدى الأجل الطويل إذا أخذنا في الاعتبار
جميع العوامل الاقتصادية والاجتماعية
والعقائدية في الحسبان .

وبالنسبة لنا ، نحن الذين ولدنا مسلمين
في بلدان إسلامية وتعلمنا من كتب التاريخ
كيف كانت حضارتنا وكيف كانت قيادتنا

للعالم أجمع في جميع نواحي الحياة حينما
تمسك أسلافنا ليس فقط بالشرية بل أيضا
بجوهر العقيدة الإسلامية ، فإننا لا نستطيع
أن نقبل الحلين الأول والثانى . والشعور
العام لدى المثقف المسلم أن الطاقة على سد
الفراغ الفكرى موجودة لأن العقيدة قوية
ومتأسكة وصالحة لكل زمان ومكان
وشاملة لكافة أمور الحياة الاقتصادية وغير
الاقتصادية .

والمسلم العادى إلى الآن لا يستطيع أن
يتخلى عن عقيدته ويعمل على تدبير أمور
حياته حتى تستقيم مع النمط الغربى الرأسمالى
أو النمط الشرقى الاشتراكى . وبالنسبة
للمفكر المسلم فإنه يشعر بثقل وعاء تيار
الثانية الفكرية لأن عملية إنتاج مزيج
متعادل من الفكر المستورد مع الفكر
الإسلامى عملية ثقيلة وربما مستحيلة أحيانا
كثيرة . وأقصى ما يمكن أن نستفيد به من
الفكر المستورد هو مجموعة الأفكار أو
الأدوات التحليلية التي لا يشك في حيادها
العلمى والمذهبى . لذلك ليس أمامنا سوى
نخل وحيد تمليه علينا عقيدتنا وشريعتنا ولا
نملك له بديلا طالما تمسكنا بديننا . أما من
يتخلى عن عقيدته فليفعل ما يشاء ، ولكنه
لن يصل إلى شىء سوى مزيد من التبعية
الفكرية ومزيد من الثانية والتناقضات في
الدنيا ثم بعد ذلك حساب شديد وعذاب
أليم في الآخرة .

مفهوم التنمية في الفكر الإسلامي

أولاً : أسس عامة

١ - ينبغي التأكيد على أن الفكر الإسلامي يقوم على قواعد مشتقة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة بالإضافة إلى اجتهادات العلماء السابقين والمعاصرين^(١). والفكر الإسلامي في مجال الاقتصاد وبصفة مؤكدة جزء لا يتجزأ من الفكر الإسلامي عموماً . فهو مرتبط جزئياً و كلياً بالفكر في مجالات العقيدة والأخلاق والاجتماع والسياسة وغير ذلك . لذلك فإن التنمية الاقتصادية في الإسلام لا يمكن أن تكون ذات أبعاد اقتصادية محضة ، بل إن القاعدة الأساسية فيها هي الموازنة بين مجموعة الأهداف الاقتصادية ومجموعة الأهداف غير الاقتصادية ، العقيدية والأخلاقية والاجتماعية . . . الخ .

٢ - الفكر الإسلامي « مثالي » يهتم بما ينبغي أن يكون وينادي بتغيير الواقع كلما كان هذا منحرفاً أو بعيداً عن المثال . ومن المعروف أن من المثاليات ما هو خيالي غير قابل للتطبيق . ولكن الفكر الإسلامي مثالي قابل للتطبيق كما دلت على ذلك التجربة الأولى للدولة الإسلامية قديماً . كذلك من الممكن التأكيد على قابليته للتطبيق حديثاً عن طريق المنطق . والتفكير في حد ذاته فريضة إسلامية ، والاجتهاد واجب على علماء المسلمين في مواجهة كل أمر

مستجد ، والفكر الإسلامي برغم مثاليته ينبغي أن يُطرح بلا أية تعقيدات فلسفية على عامة الناس فيفهمونه ، ولا يحتاج تطبيقه إلى علماء يحللونه ويشرحونه وإنما يحتاج إلى قادة يعملون به فيصبحون قدوة حسنة يُقتدى بهم كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم بين صحابته وفي أمته . لذلك فإن التنمية في الإسلام لابد أن يكون لها دائماً دور رئيس في تغيير الواقع الاقتصادي بالقدر الذي ينحرف فيه عما ينبغي أن يكون عليه في المثال الإسلامي . ويحتاج تحقيقها إلى القدوة الحسنة من قبل قادة المجتمع في جميع المجالات بالقدر الكافي لتعليم عامة الناس وهدايتهم إلى ما ينبغي أن يفعلوا وبث العزم في نفوسهم بالقدر الذي ينشئ الرغبة في التغيير إلى الأحسن ويقويها حتى تؤتي ثمارها في إطار الشريعة الإسلامية^(٢) .

٣ - الإنسان هو محور التنمية في الإسلام فهو صاحب الحاجة إليها وهو الذي يملك الإرادة على التغيير إلى الأحسن ، بل هو مكلف بذلك في إطار الشريعة التي هو مكلف أيضاً بإقامتها والعمل بها . وبالإضافة إلى ذلك فإن الإنسان يمثل أهم عنصرين من عناصر الإنتاج الأربعة فهو العامل وهو المنظم ، فهو بمثابة الروح في النشاط الإنتاجي . أما العنصران الآخران وهما الموارد الطبيعية

ورأس المال فهما بمثابة الجسد في هذا النشاط . وجسد بلا روح لا قيمة له . فالموارد الطبيعية خلقها الله عز وجل جميعا للإنسان ووضعها في خدمته ورأس المال عنصر من صنع الإنسان يتحكم فيه ويسخره لمصلحته كيف يشاء .

والفجوة بين المنطق الإسلامى والمنطق الوضعى كبيرة وتتمثل في أن الدور القيادى في العملية الإنتاجية - تبعاً للأول - يقع على عاتق الإنسان كمنظم وكعامل فهو الذى يجب أن يتحرك ويفكر ويتحمل المخاطرة ويعمل وينفذ محققاً الأهداف . ولا جدال في أن وفرة رأس المال أو ارتفاع معدلات تكوينه أو استغلال الموارد الطبيعية بأفضل الطرق الممكنة يدل على قيام الإنسان بدوره ونجاحه فيه ولكن ينبغى أبداً أن لا نضع العربة أمام الحصان فتتصور أن الدور القيادى في عملية التنمية يمكن إنجازه عن طريق رأس المال أو الموارد الطبيعية . فهذان العنصران من الجمادات ولا بد لهما من صانع ومستخدم ومحرك ومفكر وهو الإنسان . ولقد جرت أخطاء المنطق الوضعى إلى تصورات خطأ وسياسات خطأ . فقل مثلاً إن بعض البلدان متخلفة لأنها فقيرة بالنسبة للموارد الطبيعية ونسوا أن البلدان الصناعية المتقدمة الآن كانت من أفقر البلدان بالموارد الطبيعية في زمن قديم . ولكن إرادة الإنسان وصلابته تمكنت من

تسخير ما هو متاح من هذه الموارد عن طريق الفنون الصناعية التى ابتدعها فتقدم بهذه الموارد المحدودة أكثر مما تقدم الإنسان قديماً في البلدان الغنية بالموارد الطبيعية . وقيل إن التكاثر السكانى السريع هو سبب التخلف وهذه خرافة أخرى تدل على نظرة استهتار بالإنسان الذى تُخلق كل شئ من أجله والذى يعمل ويتج ويستطيع أن يفكر ويدبر لأجل مصلحته . وقيل إن من الممكن إزاحة التخلف عن طريق رفع معدلات تكوين رأس المال بأى طريق . وبناء على ذلك بدلاً من أن يعلموا الإنسان كيف يعمل بجهد أكثر ويتج أكثر ثم كيف يدخر أكثر ويستثمر أكثر أعطوه حلولاً مزيفة مثل كيف يقترض رأس المال لكى يتقدم . فألجأوه إلى التسول من العالم المتقدم والاعتماد عليه ولم يتقدم وإنما ازدادت مديونيته تجاه أصحاب رؤوس الأموال . أو أعطوه حلولاً مزيفة مثل كيف يصطنع تضخماً نقدياً حتى يتم تمويل التنمية ، وتحقق التضخم ولم تتحقق التنمية كما هو معروف . وكل هذه أمثلة لبيان الفجوة بين المنطق الإسلامى والمنطق الوضعى ، بين المنطق الذى يضع الإنسان في مكانته اللائقة والمنطق الذى يقدر المادة بلا حدود حتى يقيس بها مقدرة الإنسان وحضارة الإنسان ويجعلها حاكماً على هذه المقدرة وهذه الحضارة بدلاً من أن تكون

محكومة بهما .

٤ - التجربة حتمية لا غنى عنها في تصحيح أو تحسين الأسلوب التطبيقي للتنمية داخل الإطار الاقتصادي الإسلامي ، ولكن التجربة ليست أسلوباً أو معياراً لوضع الفروض أو تحديد الأهداف الأساسية للتنمية كما هو الوضع في النظرية الوضعية . وكل من يتكلم عن ضرورة تطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي قبل الكلام عن النظرية الاقتصادية الإسلامية يخلطون خطأ بين النظرية المثالية والنظرية التجريبية التي تستند على الواقع . وينبغي أن يعرف هؤلاء أن النظرية الإسلامية مثالية قابلة للتطبيق وأن التجربة الواقعية تصقلها ولكنها ليست شرطاً أساسياً لتكوينها .

٥ - باب الاستفادة مفتوح من تجارب الآخرين وعلومهم الوضعية طالما أن هناك إطاراً شرعياً يحتكم إليه وعقيدة يستند إليها في قبول أشياء ورفض أشياء أخرى . فالثنائية الفكرية [التي سبق التطرق إليها] لا تدخل إلا من باب الفراغ الفكري مع وجود مذاهب أو عقائد ضعيفة أو مهترزة وهذا ليس شأن العقيدة الإسلامية . ولكن الاقتصادي المسلم يجب أن يكون حذراً غاية الحذر قبل الاستفادة من تجارب الآخرين أو من فروضهم النظرية وأدواتهم التحليلية وذلك حتى يتأكد أن ما يستفيد منه له طابع مذهبي أو عقدي محايد ومن ثم لن يتعارض مع عقيدته وشريعته^(٤) .

ثانياً : اجتهادات الإسلاميين المعاصرين في تحديد مفهوم التنمية أو تعريفها :

حاول بعض الكتاب اشتقاق مفهوم للتنمية في الإسلام استناداً إلى نصوص أو معاني قرآنية . فقليل إن التنمية هي « طلب عمارة الأرض »^(٥) استناداً إلى قوله تعالى ﴿ هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها ﴾ [هود ٦١] - وقيل التنمية تعني « الحياة الطيبة »^(٦) إشارة إلى معنى الآية الكريمة ﴿ ومن يعمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ﴾ . أو هي « نقل المجتمع من الوضع الذي لا يرضاه الله إلى الوضع الذي يرضاه » .

وبما كتبه بعضهم أيضاً يمكن القول إن التنمية الاقتصادية هي « القيام بالنشاط الإنتاجي في مناخ إسلامي يتوافر فيه الإيمان والتقوى » استناداً إلى قوله عز وجل ﴿ ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ﴾^(٧) . أو هي « خلق المناخ المناسب لسيادة القيم الإسلامية . في مجتمع يتمتع بالرغد المادي »^(٨) أو هي « تحقيق حد الكفاية لأفراد المجتمع » علماً بأن حد الكفاية في رأى بعض من قال بهذا المفهوم يشمل كل ما يلزم للحياة السعيدة بما في ذلك توفير الحلي للمرأة والكتب لمن يهوى القراءة وأسباب الزواج لشباب الأمة^(٩) . وعرفت التنمية الاقتصادية أيضاً بأنها « تحقيق التوازن البيئي وحسن المستوى الحضارى

والوضعي للتنمية لا يختلفان فيما عدا أن الأول يتضمن إخلاص العبادة لله عز وجل^(١٥). ورأى آخر أن التنمية الاقتصادية في الإسلام مرتبطة بتنمية الإنتاج وتنمية ثروة المجتمع^(١٦).

ولقد أوردت فيما سبق عرضاً مختصراً للاجتهادات المعاصرة مبيّنة اتجاهاتها العامة ما بين مفاهيم يغلب عليها الجانب العقدي لدرجة أن الجانب الاقتصادي فيها غير واضح إطلاقاً وخصوصاً لجميع القراء الذين تلقوا علومهم في المدرسة الوضعية، ومفاهيم يغلب عليها الجانب الاقتصادي لدرجة أن الجانب العقدي غير واضح بالمرّة أو غير مذكور.

ثالثاً: نحو مفهوم أكثر شمولاً للتنمية في الإسلام:

بعد استعراض ماسبق من مفاهيم أو شروط للتنمية في الإسلام وبعد أن تناولنا الأسس الفكرية العامة لها يمكن أن نتقدم خطوة وذلك باقتراح مفهوم جديد نعتقد من جانبنا أنه يبرز معاً الناحيتين العقدية والاقتصادية في المنظور الإسلامي وهذا هو: «التنمية تغير هيكل في المناخ الاقتصادي الاجتماعي، يتبع تطبيق شريعة الإسلام والتمسك بعقيدته، ويعبىء الطاقات البشرية للتوسع في عمارة الأرض والكسب الحلال بأفضل الطرق الممكنة في إطار التوازن بين الأهداف المادية والأهداف

للحياة»^(١٧). ورأى أحد الكتاب أن الشروط الأساسية للتنمية الاقتصادية الإسلامية «تعتمد على أسس عقدية متعلقة بالتوحيد والربوبية والاستخلاف»^(١٨). بينما رأى آخر أن «التنمية ترتبط بالعدالة في توزيع الدخل والثروة حاضراً وعبر الأجيال وإلغاء الربا وفرض الزكاة»^(١٩) أو أنها تعتمد على شرط أساسي وهو الاستغفار «أى الخروج عن الأخطاء والعيوب بالاتجاه إلى الله»^(٢٠) استناداً إلى قوله تعالى ﴿فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفراً يرسل السماء عليكم مدراراً ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهاراً﴾ [نوح: ١٠ - ١٢].

ويلاحظ أن المفاهيم أو التعريفات السابقة وكذلك بعض الشروط الأساسية للتنمية في الإسلام تحتاج إلى شرح تفصيلي حتى يتضح معناها وخصوصاً لمن تعلموا في مدارس الاقتصاد الوضعي وتأثروا بالمفهوم المادي للتنمية الاقتصادية لدرجة الرفض لأي مفاهيم أخرى لا تنطلق من هذا المفهوم أو تعتمد عليه^(٢١).

وبخلاف ما سبق ناقش بعض الإسلاميين المعاصرين المفاهيم الوضعية للتنمية ورأوا إمكانية أخذ بعضها طالما كان المجتمع متمسكاً بشريعته وعقيدته. فرأى أحد الكتاب أن المفهوم الإسلامي

غير المادية .

أولاً : تغير هيكل في المناخ الاقتصادي والاجتماعي يتبع تطبيق شريعة الإسلام والتمسك بعقيدته .

هذه الفقرة الأولى من المفهوم تعبر عن جوهره أو لبه وتميزه بشكل قاطع عن المفهوم الوضعي . فعند معظم الاقتصاديين الوضعيين تعرف التنمية بأنها تغير هيكل في النشاط الإنتاجي [ويقاس بالتغير في هيكل الناتج القومي أو هيكل القوة العاملة] . والمفهوم الوضعي لا يمكن أن يكون صحيحاً إلا بأحد شرطين أو كليهما :

١ - إهمال دور العوامل غير المادية المتسببة أصلاً في جلب التغيرات المادية ، أو اعتبار أن هذه العوامل غير المادية في حد ذاتها نتيجة أو أثر لتغيرات مادية سابقة عليها كما يؤثر أصحاب فلسفة التفسير المادي للتاريخ .

٢ - اعتبار أن التغيرات المادية هي الهدف من التنمية أو أن هذه التغيرات وحدها هي محل اختصاص رجال الاقتصاد . وقد سبق رفض هذه الأمور عند نقد النظرية الوضعية . والمفهوم الإسلامي الذي يقرر أن التغير الهيكلي في المناخ الاقتصادي والاجتماعي هو أصل التنمية يؤكد بالتالي على أن التغير الهيكلي في النشاط الإنتاجي [أو غير ذلك] يعتبر نتيجة أو أثراً من آثار التنمية ولكن ليس

سبباً أو هدفاً لها . وقلب هذا المنطق رأساً على عقب يؤدي إلى أخطاء جسيمة في السياسة الإنتاجية وإلى عرقلة عملية التنمية . وعلى سبيل المثال يمكن أن نتصور ما يمكن أن يترتب على القيام بمحجم ضخم من الاستثمارات في النشاط الصناعي وتحويل نسبة متزايدة من قوة العمل في الاقتصاد إلى هذا النشاط الذي يتميز بارتفاع متوسط الإنتاجية وذلك قبل إعداد المناخ الملائم لهذا النشاط أو إعداد العنصر البشري له . فهل يمكن أن تنجح عملية التوسع في النشاط الصناعي دون إعداد الإنسان بالتعليم أو بالتدريب أو دون كفالة حد أدنى من الرعاية الصحية له في حالة تعرضه لإصابات العمل ؟ أو دون قيام أو وجود البيئة العلمية التي تفرز الاختراعات الملائمة للصناعة أو تسهم في نقل التكنولوجيا لها وتقديمها ؟ أو دون وضع القوانين المنظمة للعمل وقيام الشركات وأسواق المال ؟ أو القوانين التي تقف في وجه الممارسات الاحتكارية في الأسواق أو دون اختفاء الرشوة من أروقة الوزارات أو المصالح الحكومية التي تصدر تراخيص ممارسة النشاط الصناعي أو تشرف على جودة الإنتاج ؟ فإذا اعترفنا بأهمية هذه الأمور وضرورتها الأساسية بنشأ السؤال التالي : وما الذي يمهّد ويعدّ للتعليم أو التدريب الصناعي أو الاهتمام بصحة العمال أو بالبيئة العلمية والتقنية الملائمة

للصناعة ؟ وما الذى يقود إلى أنماط سلوكية جديدة ملائمة لنمو النشاط الصناعى ومختلفة عن الأنماط التقليدية السائدة فى النشاط الأولى . هل هذه الأمور تأتى بمجرد قرارات ؟ أليس من الضرورى أن تكون هناك نهضة فكرية وتغيرات إيجابية فى مناخ القيم الاجتماعية السائدة فشر فى جميع النواحي سواء كانت قانونية أو إنسانية أو تعليمية أو تدريبية أو علمية إلخ . . . ؟ وما هى حسابات التكلفة / العائد من وجهة النظر الاجتماعية لهذه النهضة والتغيرات الإيجابية التالية فى القيم السائدة ؟.

وتطبيق الشريعة الإسلامية « شرط ضرورى » Necessary للتغير فى المناخ الاقتصادى الاجتماعى بالمفهوم الإسلامى ، بينما أن التمسك بجوهر العقيدة الإسلامية وهو لب الإيمان هو « الشرط الكافى » Sufficient . وهذان الشرطان يضمنان حداً فاصلاً بين الأسلوب الإسلامى فى إعداد المناخ الاقتصادى الاجتماعى للتنمية وغيره من الأساليب الأخلاقية التى ربما تتفق معه فى بعض الجزئيات . ويلاحظ :

١ - أن الشرطين المذكورين مستمدان من معنى الآية الكريمة ﴿ ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون ﴾ [الأعراف ٩٦]

فالوفرة فى الرزق لها شرط وهو الإيمان والتقوى . والإيمان والتقوى لهما معنى عام لا بد أن يلتزم بالشريعة ولا يخرج عن إطارها ثم لهما معنى خاص لا يتحقق إلا بالتمسك بجوهر العقيدة . ويلاحظ أن شرط الإيمان والتقوى فى الآية الكريمة متعلق بالمجتمع [أهل القرى] وليس بالفرد أى هو متعلق بالمستوى الكلى Macro وفق التعبير الدارج فى التحليل الاقتصادى المعاصر . ولا بد لتحقيق الشرط المذكور على المستوى الكلى من إرادة بشرية لقوله تعالى ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ [الرعد ١١] فلا بد إذاً من جهود بشرية تشر فى تطبيق الشريعة على المستوى الكلى . ولا بد أيضاً توافر مناخ إيمانى يتمسك فيه أفراد المجتمع من تلقاء أنفسهم بالقيم التى ينادى بها الإسلام ويعملون على تحقيقها فالإيمان ما وقر فى القلب وصدقه العمل .

٢ - إن أقصى درجة من التغير الهيكلى فى المناخ الاقتصادى الاجتماعى تتحقق بالانتقال من وضع غير إسلامى أو جاهلى لا تطبق فيه شريعة الإسلام ولا يؤمن فيه أفراد المجتمع بالله وملائكته ورسوله وكتبه واليوم الآخر وثوابه وعقابه وبالقدر خيره وشره إلى وضع إسلامى تطبق فيه الشريعة ويتمسك فيه الأفراد بالعقيدة ويتحقق فيه كل ما يترتب على ذلك من مؤسسات وقيم

وأنماط سلوكية الخ . ومثل هذا التغير الهيكلي حدث في فجر الدولة الإسلامية ويمكن أن يحدث في أى مجتمع جاهلي [حتى بفرض أنه متقدم مادياً] ينقلب إلى الإسلام . وبالنسبة للمجتمعات الإسلامية المعاصرة فإن درجة التغير الهيكلي تتوقف على الفرق بين أوضاعهم الحاضرة والوضع الأمثل ، فكلما كان الفرق كبيراً كانت هناك فرصة لتغير هيكلي أكبر ومن ثم تنمية أكبر بالتحول إلى الوضع الأمثل . ولكن ينبغي علينا أن نقر أيضاً بأنه كلما كان الفرق كبيراً بين الواقع والوضع الأمثل تطلب جهوداً أكبر وجهاداً شاقاً للتوصل إلى ما ينبغي .

٣ - تطبيق الشريعة بغير المناخ الاقتصادي الاجتماعي من حيث إنه يقيم الأسس الإسلامية لممارسة النشاط الاقتصادي ويضع الحدود على المخالفات النهي عنها .

وعلى ذلك فإنه :

أ (يسقط النظام الربوي بجميع أشكاله وممارساته ويستبدله بنظم تعتمد على المشاركة في مخاطر النشاط الاقتصادي بين من يملكون رؤوس الأموال ومن يستخدمونها . ويؤدي هذا إلى تغيرات جذرية في أشكال وممارسات المؤسسات المصرفية والتمويلية القائمة .

ب (يسقط النظام الضريبي الوضعي

ويحل محله نظام الزكاة . ويؤدي هذا إلى تغير الهيكل الضريبي من حيث وظائف أو أهداف الضرائب ومعدلاتها كما يؤدي إلى تغير هيكل الإنفاق العام . هذا بالإضافة إلى أن الزكاة ضريبة معتدلة لا يتعدى معدلها ٢,٥٪ سنوياً في حالة زكاة المال أو التجارة أو ٥٪ إلى ١٠٪ سنوياً في حالة الزروع والثمار الخ . وسيادة هذه المعدلات بدلا من المعدلات الضريبية السائدة الآن سوف يعمل على تشجيع المشروعات ورواج النشاط الاقتصادي وينهى قضية التهرب الضريبي الذي يصل إلى حدود رهبة في ظل النظم الوضعية .

ج (قيام السلطة بمحاربة الاحتكار بكافة أشكاله وممارساته ، ومراقبة ومحاسبة وعقاب كل من يغش في الجودة أو الكمية أو يظلم في المعاملات وبذلك تتبدل أحوال الأسواق المعروفة في البلدان النامية إلى ظروف تنافسية تسمح فقط بنمو المعاملات على أساس الكفاءة والأسعار التنافسية .

د (ترك جهاز الأسعار يعمل بحرية في ظل الظروف التنافسية فلا يسمح بتدخل السلطة في هذا الجهاز إلا لحماية السوق من الممارسات الاحتكارية ومن ثم تختفى جميع أنواع التدخلات الرسمية في هذا الجهاز والتي زادت في عديد من البلدان النامية بشكل صارخ وتسببت في تشوهات سعرية وفي وضع مزيد من العقبات أمام

الاستخدام الكفء للموارد الاقتصادية المتاحة .

هـ (يمنع من تركيز الثروة في أيدي القلة ويحمي حقوق الأجراء ويضمن حدًا أدنى لمستوى المعيشة لغير القادرين والمتعطلين . وكل هذا بالإضافة إلى أمور أخرى يشيع مناخ العدالة والتكافل الاجتماعي ويعتد الطمأنينة في نفوس أفراد الطبقات الكادحة ويظهر أثره على التنمية بمقارنة أوضاع البلدان النامية التي انخرقت فيها توزيع الثروة — ومن ثم الدخل — انحرافاً شديداً لصالح القلة وتسود فيها قوانين صورية لحماية الأجراء أو تأمين الأفراد ضد البطالة .

و (يؤدي إلى تنظيم استخدام جانب من موارد الدولة في نطاق الملكية العامة : الماء والنار والكلأ والملح والمعادن . وهذه وفق التعبير الحديث هي مصادر الطاقة والثروة المائية والطاقة الحرارية والمراعي والغابات والمصايد والثروات المعدنية . وإدارة هذه الموارد في نطاق الملكية ينشئ قطاعاً عاماً منظماً ويدار وفق مبادئ محددة ويتيح للأفراد فرصة الحصول على منتجاته وفق مبدأ التكلفة . وهذا له أثره من ناحية مناخ العدالة الاجتماعية في توزيع الثروة القومية والدخول كما أن له أثره أيضاً من ناحية استغلال جانب هام من موارد الثروة الطبيعية قد يظل عاطلاً في ظروف أخرى .

ز (نظام إقطاع الأرض في الإسلام يعطي الأرض لمن يستخدمها في النشاط الإنتاجي ويأخذها ممن يحجرها بلا استخدام . كذلك فإن نظام إحياء الأرض الموات يفتح أمام الأفراد فرصة تملك جانب من الموارد العامة (ملكية خاصة) إذا قاموا بتحويلها من نطاق عدم الاستخدام إلى نطاق النشاط الإنتاجي بمجهوداتهم الفردية . وهذا مما يفتح الباب واسعاً أمام استصلاح الأراضي العامة وتنمية اقتصاديات عديد من البلدان التي غفلت عن مواردها الطبيعية أو أحكمت إغلاق الباب على هذه الموارد بالقوانين الوضعية والإجراءات الرسمية المنظمة لاستغلالها في النشاط الإنتاجي أو تملكها .

حـ (تطبيق الشريعة الإسلامية في حد ذاته يعني تغيراً هيكلياً في المناخ القانوني حيث تطبق معظم البلدان الإسلامية - بلا استثناء - قوانين وضعية مشتقة في معظمها من قوانين البلدان الغربية خاصة تلك البلدان التي كانت تستعمرها في الماضي وما زالت متأثرة بحضارتها . والتغير الهيكلي القانوني سوف يعني الكثير بسبب التناقضات الكثيرة القائمة بين القوانين الوضعية غير الملائمة لظروف البلدان الإسلامية ومحاولات ترقيعها أو تلفيقها لجعلها أكثر ملاءمة وما يترتب على ذلك من

ثغرات ينفذ منها كل من يعرفها فيحقق مصلحته الخاصة . والتغير في المناخ القانوني سوف يعنى أيضاً « الاستقرار » لأن الشريعة « كاملة » والتغير في بعض الأحكام يسير وفق منهج علمي محدد ليسير التغيرات في الظروف بما لا يتعارض مع الأصول وبما يحقق المصلحة الراجحة للجماعة . ويقارن هذا الاستقرار القانوني وآثاره على النشاط الاقتصادي بحالة عدم الاستقرار أو الفوضى القانونية المترتبة على كثرة التغيرات والتعديلات في القوانين السائدة : وكل ما سبق ذكره يعبر عن أهم وليس جميع ما يذكر^(١٧) . أما بالنسبة للتمسك بالعقيدة الإسلامية فإنه أيضاً - على سبيل ذكر الأهم وليس على سبيل الحصر - يؤدي إلى تغير المناخ الاقتصادي الاجتماعي عن طريق :

(أ) تنمية قوة الدافع على العمل^(١٨) ويقارن بما يسود في البلدان النامية من مناخ التكاسل عن العمل والذي ينعكس في ارتفاع معدلات التغيب في الشركات والمصانع وحب الالتحاق بالأعمال التي تضعف فيها الرقابة على ساعات العمل الرسمية أو حب التعطّل والأجازات ... الخ .

(ب) تنمية الدافع على الحركة من مكان لآخر من أجل الرزق^(١٩) ويقارن هذا بما هو معروف من رغبة الأفراد القادرين على

العمل في البقاء في محال ميلادهم أو حيث يقطن أهلهم أو أصحابهم .
(ج) تحريم الكسب الحلال وما يؤدي إليه هذا من عدم اتباع أية أساليب منحطة تعتمد على الغش أو استغلال الآخرين أو استغلال قلة معرفتهم كما هو شائع في ظروف التخلف الاقتصادي والاجتماعي والاعتماد بدلاً من ذلك على العمل والحركة والكفاءة واكتشاف موارد جديدة للرزق وذلك من أجل الحلال .

(د) تنمية الدافع على إتقان العمل^(٢٠) ويقارن هذا بما يسود عموماً في البلدان النامية من ادعاء إتمام الأعمال وما زالت ناقصة والذي يحدث بسبب الرغبة في تحقيق مكاسب سهلة أو سريعة أو بسبب عدم القدرة على الإتيان وانخفاض الدافع المادي وراء ذلك أو لأسباب الضعف الأخلاقي وعدم الأمانة .

(هـ) تنمية دافع التعاون مع الآخرين في مجالات العمل المختلفة ونصيحتهم وعدم التصارع معهم على المصالح المادية^(٢١) . ويمكن مقارنة هذا بما يسود في بلداننا النامية من عدم التعاون بين العاملين في الشركات أو المصانع بسبب فقدان روح الفريق الواحد . وكذلك ما يسود من صراعات بين الأفراد على المصالح المادية سواء كان هؤلاء الأفراد من رجال الأعمال أو من العمال بسبب فرض ظروف قاسية للعمل أو

بسبب إهمال العمال لمصالح العمل والإنتاج الخ . أو بسبب التصارع على الدخل الناجم من النشاط .

(و) كلما قوى الدافع على تركية النفس قويت رقابة الفرد المؤمن على نفسه ومحاسبته لها ومبادرته بطلب المغفرة من ربه والتوبة إليه^(٢٢) . هذه العملية الرقابية المحاسبية التي تنبعث من الداخل تثمر في تصحيح أخطاء الفرد تجاه نفسه وتجاه ربه بصفة مستمرة . وهي لا شك عملية تصحيحية هامة جداً حينما تطبق في مجال النشاط الاقتصادي . وكلما شاعت هذه العملية على المستوى الكلي - مع زيادة الإيمان والتقوى - أدت إلى تصحيح النقائص وعدم ظلم الآخرين ورد المظالم بل أكثر من هذا تزايدت الرغبة في عدم وقوع الخطأ مرة أخرى . ويقارن هذا بما هو شائع في البلدان النامية ومنها البلدان الإسلامية المعاصرة من استهتار بحقوق الآخرين واكتساب الدخل بطرق غير مشروعة [حرام] ابتغاء الثراء السريع الخ . وإذا تمت عملية تصحيح الأخطاء على مستوى الحكام فإن ثمرتها هائلة بالنسبة للتنمية . ففي كثير من الحالات يستغل هؤلاء نفوذهم لزيادة ثرواتهم خلال الحكم ويقبلون الرشوة ويسرفون في بناء القصور الفاخرة ويودعون ثروات ضخمة في خارج بلدانهم كل هذا بينما يعاني أبناء بلدانهم

ورعيتهم من الفقر والجهل والمرض والمديونية الخارجية . فلو قوى الدافع على تركية النفس لدى هؤلاء لتغير المناخ الاقتصادي الاجتماعي تغيراً هائلاً فتتحقق التنمية بمعدلات مرتفعة .

(ز) التمسك بأمانة وبمسئولية الخلافة يضع المال الخاص في خدمة المصلحة العامة ، فالملكية الخاصة ذات وظيفة اجتماعية ، ويحمي المال العام من التصرفات الفردية التي قد تؤدي إلى ضياعه أو تبديده . ويحمي النشاط الاقتصادي على جميع المستويات من التصرفات الأنانية التي تبتغي عرض الدنيا فقط وتنسى الآخرة بثوابها وعقابها^(٢٣) . ويقارن هذا الوضع الذي يمكن أن يسود في مناخ إسلامي بالأوضاع السائدة التي يلاحظ فيها سلوك أصحاب المشروعات الخاصة في البحث عن أيسر الطرق وأكثرها أماناً لتحقيق أرباح سريعة حتى لو اقتضى هذا الانتقاص من مواصفات الجودة أو الكمية أو القيام بأنشطة غير ذات جدوى للتنمية . بل ربما ضارة بها فمن النادر أن يعبأ أحد من أصحاب المشروعات الخاصة بمصلحة الجماعة أو يعمل على تحقيقها ، بل ربما أضر بها . كذلك من الممكن مراجعة أحوال القطاع العام في البلدان النامية حتى تتأكد من أن كثيراً من مشاكله تعود إلى تسبب الإدارة أو تخطيطها في ظل عدم وجود معايير

واضحة للمصلحة العامة أو عدم الاكتراث بالمال العام واعتباره مالا سائبا لا صاحب له ومن ثم يقل الاهتمام بالحفاظ عليه أو استخدامه بكفاءة ، بل ربما بقى متعطلا أو عرضة للتبديد في ظل ظروف عدم وجود رقابة كافية وعقاب رادع لمن يعيث به .

ثانياً : تعبئة الطاقات البشرية للتوسع في عمارة الأرض والكسب الحلال بأفضل الطرق الممكنة :

هذه هي الفقرة الثانية من المفهوم الذي نقدمه في هذا المقال وتتلخص في أن التغير الهيكلي الذي يحدث في المناخ الاقتصادي الاجتماعي سوف يعيى الطاقات البشرية ويدفعها للتوسع في عمارة الأرض والكسب الحلال بأفضل الطرق الممكنة . وفيما يلي نشرح هذه الفقرة في ثلاث نقاط أ ، ب ، ج .

(أ) المقصود بالطاقات البشرية القوة العاملة بكل ما فيها من عمل عادي أو عمل محترف أو مدرب أو فنيين أو موظفين إداريين . كما أن الطاقات البشرية تضم أيضاً أرباب الأعمال أو المنظمين وتنضم أهل الفكر والعلماء والمخترعين والعاملين في مجالات التعليم والبحث والتدريب وفي مجال الدعوة الدينية والإرشاد الخ . أى جميع الطاقات البشرية التى تؤثر في النشاط الإنتاجي بشكل مباشر أو غير مباشر .

والمقصود بتعبئة هذه الطاقات : تجميعها لأقصى درجة ممكنة وتنظيمها ودفعها لأداء المهام المطلوبة منها . وعلى ذلك يمكن القول أن :

التغيرات الهيكلية في المناخ الاقتصادي الاجتماعي وهى التى تتحقق أصلا بإرادة الطاقات البشرية وعزمها على التغير إلى الأفضل في إطار الإسلام لا بد وأن تنعكس من الناحية الأخرى في شكل تعبئة هذه الطاقات ودفعها لأداء الأعمال . وهذا يلخصه قوله عز وجل ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾ في آيات كثيرة في القرآن الكريم . وبعبارة أخرى فإن مصداقية التغيرات الهيكلية في مناخ القيم والمؤسسات السائدة في المجتمع تتمثل في تعبئة تلقائية لكافة الطاقات البشرية للعمل في جميع المجالات التى تؤثر في النشاط الإنتاجي للمجتمع بشكل مباشر أو غير مباشر . فالعمال حريصون على العمل وعدم التعطل وعلى الإخلاص في أعمالهم وإتقان ما يعملونه ويرحبون بالحركة من مكان إلى آخر أو من نشاط إلى آخر كلما كانت هناك فرصة أفضل للكسب . ورجال الأعمال حريصون على إقامة المشروعات والمحافظة على تنميتها في إطار مصلحة الجماعة والعلماء والمفكرون والباحثون حريصون على أن يزدادوا علماً

وأن يضعوا علمهم في خدمة الجماعة لتستفيد منه لأنه من كتم علماً ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة. ^(٢٤) ورجال الحكم حريصون على بذل الجهد المتواصل لتحقيق مصالح الرعية وحمايتهم من أية تصرفات قد تتسبب في تعطيل الأعمال أو إفسادها وتوجيههم إلى ما يحقق الصالح العام ، وإدارة الملكية العامة لتحقيق دورها في التنمية. ^(٢٥) ورجال التعليم ورجال الدعوة. يعلمون ويرشدون ويعملون على إيقاظ الغافلين وتثبيت أقدام العاملين في إطار المناخ الإسلامي . والدوافع الإسلامية على التعاون والتكافل تؤكد عدم قيام صراع بين الفئات المختلفة من أفراد المجتمع وبذلك تؤكد تعبئة أقصى ما يمكن من هذه الطاقات من الناحية الفعلية وليس من الناحية العددية فقط . وكلما كان التمسك بجوهر العقيدة أكبر كانت التغيرات الهيكلية في المناخ الاقتصادي الاجتماعي أكبر تمت تعبئة الطاقات البشرية عند مستوى فعلي أكبر . وهذا هو الفرق بين شرطى تطبيق الشريعة والتمسك بجوهر العقيدة . فالشريعة تنهى عن البطالة وتعطيل الأعمال أو تعطيل موارد المجتمع عند الحاجة إليها وتقيم الحد على من لا يؤدي عمله وفقاً للشروط المتفق عليها في عقد العمل ولكن العقيدة تدفع العامل إلى الإخلاص في عمله وإتقانه إلى أقصى حد بوازع داخلية من

القلب ورغبة في قبول الله عز وجل للعمل لأنه يحب العبد المتقن عمله كما أخبر بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ولذلك يمكن القول أن تطبيق الشريعة يؤدي إلى دفع الطاقات البشرية إلى مجالات العمل ويضمن حداً أدنى من الالتزام بأداء الأعمال ولكن التمسك بجوهر العقيدة هو الذي يدفع الطاقات البشرية إلى الإخلاص في الأداء والانطلاق في مجال الإتقان بدوافع داخلية وهذا ما يرفع معدلات التنمية .

وفي نطاق ماسبق ذكره فإن الحديث عن مشكلة سكانية في المجتمع الإسلامي غير مقبول على الإطلاق. ^(٢٦) فمفهوم التنمية كما هو واضح يدور حول العنصر البشري ودوره القيادي من خلال الإطار الإسلامي . فالإنسان الذي خلق الله عز وجل الكون بأكمله من أجله وسخره له ووهبه العقل وهداه إلى التفكير وعلمه مالم يكن يعلم قادر بطاقاته على أن يحقق كل مايريد ليس لنفسه فقط وإنما أيضاً لجماعته . ولذلك لا يمكن أن يكون هناك ما يسمى بالمشكلة السكانية إلا إذا قلنا أو افترضنا عجز الإنسان نفسه بأن يكون متخلفاً عقلياً أو ضعيفاً أو فاقداً الإرادة أو لا يستطيع الحركة من أرض إلى أرض أو من وظيفة إلى وظيفة أخرى ليعمل ويكتسب الخ. . إذا قلنا هذا أو افترضناه فإن لدينا مشكلة سكانية بالمفهوم

الإسلامي ، ومثل هذه المشكلة يمكن قيامها في المجتمعات المتخلفة التي تعرض فيها الإنسان للقهر من الخارج ومن الداخل ووضعت الحواجز والقيود على فكره وحرية وقيدته القوانين الجاهلة فمنعته من الحركة وحرمته من استغلال الموارد التي وهبها الله إياه . فهي ليست مشكلة أعداد بشرية زائدة أو متزايدة بمعدلات مرتفعة وإنما هي مشكلة تدهور نوعية هذه الأعداد بسبب عوامل خارجية عن إرادتها فإذا أزيلت هذه العوامل زالت المشكلة التي يتحدثون عنها .

أما إذا كان بعضها يقصد بالمشكلة السكانية انخفاض متوسط نصيب الفرد من الدخل الحقيقي أو نمو هذا المتوسط بمعدلات منخفضة بسبب ارتفاع معدلات التزايد السكاني فإن هذه هي مشكلة التنمية وليست مشكلة السكان . وعلى الذين يقولون مثل هذا القول أن يفكروا في كيفية تعبئة جميع الطاقات الإنتاجية لزيادة الدخل القومي الحقيقي بمعدلات مرتفعة حتى إذا ما قاموا بقسمته على عدد السكان ارتفع نصيب الفرد منهم . كما أن عليهم أيضا أن يبحثوا في مدى عدالة توزيع الدخل الحقيقي بين السكان قبل أن يقولوا إن الفرد في المتوسط يعيش عند مستوى معيشي منخفض . فلينتبه من يتكلم عن مشكلة السكان في البلدان الإسلامية إلى محاولات

تعليق جميع مشاكل تنمية الإنتاج على شناعة الأعداد السكانية . وكذلك لابد من الانتباه إلى المخططات الأجنبية التي لا تريد للبلدان الإسلامية أن تزداد عدداً سواء كان أفرادها يتمتعون بمستويات معيشية مرتفعة أو قبلوا أن يعيشوا عند مستويات معيشية منخفضة . ولابد من الانتباه إلى خشية أصحاب الثروات والدخول الكبيرة في المجتمع [في ظل غياب أو ضعف القيم الإسلامية] من ضياع بعض المزايا الموجودة لديهم في ظروف استمرار تزايد الأعداد السكانية وتزايد مطالبة المجتمع بنصيب أكبر مما هو متاح لديهم .

(ب) عمارة الأرض كمصطلح مشتق من المعنى القرآني ﴿ هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها ﴾ [هود ٦١] . وفي قول ابن كثير استعمركم فيها أي جعلكم عمارة تعمرونها وتستغلونها . ومعنى أن يكونوا عمارة يعمرون الأرض أنهم يقيمون فيها ، يبنون مساكن ، وكل ما يلزم من مرافق لشئون حياتهم . ومعنى استغلال الأرض أي استغلال مواردها إما بطرق مباشرة : مثل أكل الحبوب والثمار أو بطرق غير مباشرة مثل تصنيع منتجات الأرض بدرجة أو بأخرى حتى تكون نافعة . وهذا كله يمثل جوهر النشاط الإنتاجي المرتبط بالأرض والذي يعتمد على الإنسان . وفي

الآية الكريمة المذكورة [هود ٦١] . عند المفسرين دليل على وجوب عمارة الأرض . يقول القرطبي إن الآية تحمل معنى طلب عمارة الأرض ، والطلب المطلق من الله يكون على الوجوب .

وفي رأى عديد من الإسلاميين المعاصرين أن التنمية الاقتصادية هي عمارة الأرض وأنها واجبة كما قال المفسرون .

ولكن ثمة تحفظ عندنا على هذا الرأى . فالمعنى المستخلص لعمارة الأرض [كما سبق] هو سكنها والقيام باستغلال مواردها لإشباع الحاجات البشرية اللازمة للسكان وهذا في حد ذاته لا يحمل بالضرورة مضمون التنمية . فعمارة الأرض يمكن أن تتم عند مستوى إشباع الحاجات الضرورية فقط للسكان كما يمكن أن تتم عند مستويات أعلى . والواقع أن التوسع في عمارة الأرض هو الذى يحمل مضمون التنمية . ويمكن أن يستدل على ذلك من الآية الكريمة ﴿ أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوة وآثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها ﴾ [الروم ٩] . ومن هذه الآية يمكن استنتاج ما يلي :

(أ) أن عمارة الأرض قد تكون كثيرة

أو قليلة .

(ب) أن الأمم الأكثر عمراناً أو الأكثر استغلالاً للأرض كانت أشد قوة ولا بد أنها كانت أشد قوة من جميع النواحي اقتصادياً وسياسياً وحربياً . . الخ . وهذه المعاني تضاف إلى معنى الآية السابقة في سورة هود .

لذلك فإننا في إطار المفهوم الذى تقدمه [في هذا المقال] نؤثر القول بأن التنمية تتضمن التوسع في عمارة الأرض وليس مجرد عمارة الأرض . ويلاحظ أن التوسع في عمارة الأرض عندنا جزء من المفهوم الشامل للتنمية لأنه يعتمد على تعبئة الطاقات البشرية وهو الأمر الذى لا يتم إلا في إطار التغير الهيكلي في المناخ الاقتصادى الاجتماعى ، كما أنه يقترن بالكسب الحلال ولا يتم إلا في إطار الموازنة الإسلامية بين الأهداف المادية وغير المادية سيأتى شرح ذلك فيما بعد .

وفي الفكر الإسلامى المعاصر أو القديم لا نجد أفضل من ابن خلدون العالم الإسلامى في شرح مفهوم عمارة الأرض حينما تطرق إلى العمران فجعله معتمداً بصفة ضرورية على متغير السكان في أى بقعة من الأرض فكلما ازداد عدد الساكنين ازداد العمران والعكس صحيح .

فالسكان يسعون بطبيعتهم إلى إشباع حاجاتهم من مأكل ومشرب وملبس ومسكن . . . الخ . وبالتالي فإنهم يفلحون الأرض ويقيمون الصناعات المختلفة ويشيدون المباني . وحيث يتعاون السكان ويقسمون الأعمال فيما بينهم فإنهم يحصلون من جراء مجهوداتهم الإنتاجية على أكثر من كفايتهم بكثير . ثم جعل ابن خلدون العمران معتمداً بالإضافة إلى أعداد السكان على « آمالهم » والتي تتوقف على المناخ السياسى والاقتصادى السائد في المجتمع . فإذا كانت الدولة متساهلة مع الرعايا وتقتصر في جباية الأموال على الواجبات الشرعية [الزكاة] انبسطت آمال الرعايا وازداد نشاطهم الإنتاجي واتسعت الأسواق وزادت المكاسب والعكس بالعكس إذا طغت الدولة وأسرفت في جمع الضرائب من الناس بالإضافة إلى الجباية الشرعية ، بل قد تزاخم الناس في نشاطهم الخاص . حيث يحدث الخراب الاقتصادي .^(٢٧)

والكسب الحلال هو الدخل الذي يتحصل بما يحل من الأسباب وكل ما لم يرد نص أو دليل على حرمة فهو حلال . وعمارة الأرض في إطارها الشرعي يترتب عليها من ناحية منتجات حلال ومن ناحية أخرى مكاسب أو دخول حلال للقائمين

بالنشاط الإنتاجي . ولذلك ففي المفهوم الإسلامى الذى نقدمه للتنمية نعطف التوسع في الكسب الحلال على التوسع في عمارة الأرض . فكلما كان هناك توسع في عمارة الأرض ازداد النشاط الإنتاجي بكافة صورته وازداد الدخل المتولد عنه .

وابتغاء الكسب الحلال فيه نصوص قطعية واردة في القرآن وفي الحديث الصحيح وهو فريضة قبل كل فريضة أو شرط ضرورى لقبول العبادات المحضة التي فرضها الله عز وجل على العباد .^(٢٨) وحيث إن التمسك بضرورة الكسب الحلال [كما سبق وشرحنا] يؤدي إلى سيادة درجة عالية من المنافسة في الأسواق ، فإن التوسع في الكسب الحلال لا يمكن أن يتم إلا عن طريق زيادة الكفاءة الإنتاجية والتوسع في الأسواق وهذا طريق هام من طرق التنمية الاقتصادية . كذلك فإنه إذا كان الكسب الحلال يعنى التخلي عن الربا وكافة أشكال الممارسات الربوية وقبول مبدأ المشاركة في الربح أو الخسارة أى رفض فكرة الدخل المضمون بلا مخاطرة ، فإن التوسع في الكسب الحلال يعنى قبول درجات أعلى وأعلى من المخاطرة Risk في الأعمال وهذا هو طريق آخر للتنمية الاقتصادية حيث ترتبط المخاطرة بالربح وترتبط الدرجات الأعلى من المخاطرة

بأرباح أكثر . ويمكن لنا أيضا إثبات أن التوسع في الكسب الحلال لا بد أن يؤدي إلى التوسع في النفقة الحلال . بل إننا لا نبالغ على الإطلاق إن قلنا إن المناخ الإسلامي يجعل الرغبة في التوسع في النفقة الحلال سبباً هاماً من أسباب التوسع في الكسب الحلال . فإذا زادت المكاسب الحلال وتكاثرت بالتالي النفقة الحلال في سبيل الله : مساعدة الفقراء والمساكين وأصحاب الحاجات والإنفاق على العلم والمتعلمين وإيواء أبناء السبيل . . . إلخ . فإن النتيجة سوف تكون اتساع الأسواق وزيادة المكاسب الحلال مرة أخرى . ويصدق ذلك قوله تعالى ﴿ لئن شكرتم لأزيدنكم ﴾ . [سورة إبراهيم ٧] .

(ج) بأفضل الطرق الممكنة :

تقرر الفقرة التي نشرحها أن التوسع في عمارة الأرض والكسب الحلال يتم بأفضل الطرق الممكنة . ولقد شرحنا فيما سبق عند تعرضنا للتغيرات الهيكلية في المناخ الاقتصادي الاجتماعي أن التمسك بالعقيدة الإسلامية يدفع الأفراد إلى الإخلاص في العمل وإتقان الأعمال وكلما زاد التمسك بجوهر العقيدة ازدادت درجة الإخلاص في العمل وازداد إتقان الأعمال . ومعنى الإخلاص في العمل في مجال عمارة الأرض أو الكسب الحلال أن يجتهد المؤمن

ليس فقط في أداء عمله بشكل كامل غير منقوص وإنما أيضاً في إتقانه . فإن لم يكن المؤمن قادراً على إتقان العمل الذي يعمل به فإن الأمانة ومسئولية « النصيحة » .^(٢٩) تقتضي منه الاجتهاد في ذلك عن طريق التعليم أو التدريب أو محاولة اكتساب الخبرة من الآخرين ، أو بدلاً من ذلك عليه أن يبحث عن العمل أو المجال الذي يستطيع أن يحقق فيه مرتبة الإتقان أو الإحسان . وثمة أدلة حسية أو مؤشرات ظاهرة للإخلاص في العمل وإتقان الأعمال تتمثل في تحسن جودة السلع أو الخدمات المنتجة أو انخفاض تكلفتها أو تتمثل في المقدرة على الحصول على أجر أعلى بالنسبة للعمل أو عائد أكبر بالنسبة لصاحب رأس المال أو الأرض .

ويترتب على المحاولات المستمرة للتوسع في عمارة الأرض والكسب الحلال بأفضل الطرق الممكنة أمران من أهم الأمور للتنمية الاقتصادية وهما :

أولاً : أن يقوم أصحاب عناصر الإنتاج في المجتمع بتشغيل عناصرهم بكفاءة الطرق الممكنة . ويعنى هذا أفضل طرق الأداء بالنسبة للعمل واختيار أو اكتشاف أفضل التقنيات بالنسبة لرأس المال أو الأرض . ومعنى هذا أن يحقق كل عنصر إنتاجي أقصى إنتاجية ممكنة .

ثانيا : أن يقوم أصحاب عناصر الإنتاج بالتحرك نحو الأنشطة التي يستطيعون القيام بها أفضل من غيرها . وهذا يحقق أفضل تخصيص ممكن للعناصر الإنتاجية على مستوى الاقتصاد الكلى .

والخلاصة أن القيم الإسلامية الدافعة على الإخلاص في العمل وإتقان الأعمال حينما تنزل إلى مجال التطبيق العملي من خلال التوسع في عمارة الأرض والكسب الحلال تقود حتما إلى البحث عن أفضل الطرق الممكنة لاستخدام عناصر الإنتاج وتوزيعها على الأنشطة المختلفة . وهذا الأثر في حد ذاته يؤدي بطريقة دائرية إلى مزيد من التوسع في عمارة الأرض ومزيد من المكاسب الحلال وبالتالي مرة أخرى البحث عن أفضل الطرق الممكنة للإنتاج ولتوزيع عناصر الإنتاج على الاستخدامات المختلفة وهكذا مما يدفع عجلة التنمية بصفة مستمرة للأمام طالما أن الدافع الأصلي المرتبط بالعقيدة ما زال قويا أو يزداد قوة . أما إذا ضعف هذا الدافع فإن العملية المذكورة تختل أو تتوقف وترتد العجلة إلى الوراء .

ثالثا : في إطار التوازن بين الأهداف المادية والأهداف غير المادية :

هذه هي الفقرة الأخيرة من المفهوم وتعنى أن كل ما يترتب على التغير الهيكلي في

المنافسة الاقتصادية والاجتماعي من تعبئة الطاقات البشرية والتوسع في عمارة الأرض والمكاسب الحلال يتم في إطار التوازن بين الأهداف المادية والأهداف غير المادية .

والمقصود بالأهداف المادية جميع الأهداف التي تختص أو ترتبط بإشباع الحاجات الحسية للإنسان بشكل مباشر [مثل السلع والخدمات الاستهلاكية] أو غير مباشر [السلع والخدمات الإنتاجية] حاضرا أو مستقبلا . وجميع الأهداف المادية يتم إنتاجها واستهلاكها في المجتمع وفقا للحسابات المادية فقط ، فمن ناحية الإنتاج هناك التكاليف والربحية [الخاصة أو الاجتماعية] ومن ناحية الاستهلاك هناك المنافع المادية والأسعار ودخول المستهلكين . . . الخ .

وفي العلوم الاقتصادية الوضعية المعاصرة لا تختلف الأهداف المادية عن الأهداف المادية الاقتصادية وهذا بطبيعة الحال هو تأثير تيار الفلسفات المادية . أما في علم الاقتصاد الإسلامي فإن الأهداف المادية لا بد وأن تخضع للشريعة حتى تصبح مقبولة كأهداف اقتصادية .

أما الأهداف غير المادية فتتمثل في كل ما يشبع الحاجات الروحية أو الفكرية أو الأخلاقية أو الحاجات الإنسانية المتعلقة بالتكافل الاجتماعي أو العدالة الاجتماعية

دون أى اعتبار أو أى حسابات لتكاليفها أو عوائدها أو منافعها المادية لشكل مباشر أو غير مباشر .

ويلاحظ أن جانباً من الحاجات المتعلقة بالأهداف غير المادية معروف في النظم الاقتصادية الوضعية مثال ذلك الاهتمام بنشر الثقافة عن طريق التعليم المجانى للأطفال أو إقامة المكتبات العامة أو الاهتمام بصحة الإنسان أو بأمنه وتأمينه ضد البطالة والعجز والشيخوخة . . الخ . ومع ذلك فقلما يتم اعتبار هذه الحاجات من زاوية الأهداف غير المادية للمجتمع في ظل النظم الاقتصادية الوضعية . والغالب في هذه المجتمعات أن تؤخذ التكاليف والعوائد أو المنافع الاجتماعية لهذه الحاجات الإنسانية في الحسبان بشكل مباشر أو غير مباشر ومن ثم يزيد الاهتمام بها أو ينحسر بناء على المقدرة المادية على إتمامها أو بناء على مقارنة تكاليفها بعوائدها الاجتماعية أو بمقارنة تكاليفها المادية بالعائد أو الفاقد الاقتصادى الذى يترتب على القيام بها . ويلاحظ أن درجة الاهتمام بالأهداف غير المادية في حد ذاتها دون أى اعتبار لتكاليفها المباشرة أو غير المباشرة أو عوائدها الاجتماعية والاقتصادية سالبة أو موجبة أصبح أمراً نادراً في المجتمعات المتقدمة إلا في حالات استثنائية تتوقف على رصيد المجتمع من بقايا

الآديان السماوية أو من بعض الفلسفات الوضعية التى تأثرت بهذه الآديان التى تنظر إلى الإنسان النظرة التى تميزه عن الآلة وعن الحيوان الأعجم وتضعه في مرتبته كائناً له فكره وآماله وتمتزع فيه رغبات الروح والجسد معاً .

أما من وجهة النظر الإسلامية فإن الأهداف غير المادية موجودة ولها وضع مستقل ولا تقل أهمية عن الأهداف المادية بل ربما تزيد ، وكلها قائمة على أسس شرعية ومرتبطة بالعقيدة مستمدة من القرآن الكريم والسنة المطهرة . فالأهداف غير المادية في النظام الاقتصادى الإسلامى غير قابلة للمساومات ولا يمكن إهمالها لارتفاع تكلفتها أو لقلة العائد المادى المباشر أو غير المباشر من ورائها ، كما لا يمكن إهمالها بادعاء أن الأهداف المادية لها أولوية عنها . وهذا هو الفرق الجوهرى بين النظام الإسلامى والنظم الوضعية المعاصرة .

والآن نأتى إلى معنى التوازن بين الأهداف المادية ، وغير المادية .

أولاً : في جميع النظم الوضعية المعاصرة تحتل الأهداف المادية مكاناً بارزاً بلا منازع في عملية النمو أو التنمية الاقتصادية بينما نجد أن بعض الأهداف غير المادية تأتى تبعاً لها أو مكملتها كجزء من البناء الحضارى

الحديث [مع استثناءات نادرة] . أما في النظام الإسلامي فإن « التوازن » بين الأهداف المادية وغير المادية يتطلب اهتماماً خاصاً ، وهذا التوازن في حد ذاته والمحافظة عليه في ظروف التوسع في عمارة الأرض والمكاسب الحلال جزء لا يتجزأ من العقيدة . يقول الله تعالى ﴿ فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب ﴾ [البقرة ٢٠٠ - ٢٠٢] . والمعنى أن من الناس من يطلب من الله خيرات الدنيا وحدها وليس له في الآخرة حظ أو نصيب وهذا يعني أن الأهداف الدنيوية أو المادية البحتة [حسب تعريفنا] هي وحدها التي يهتم بها هؤلاء الناس . وعن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهم كان قوم من الأعراب يجيئون إلى الموقف [في عرفات] فيقولون اللهم اجعله عام غيث وعام نخصب وعام ولاد حسن لا يذكرون من أمر الآخرة شيئاً فأنزل الله فيهم ﴿ فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق ﴾ وكان يجيء من بعدهم آخرون من المؤمنين فيقولون ﴿ ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار ﴾ فأنزل الله ﴿ أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب ﴾ يقول ابن

كثير « ولهذا مدح من يسأله الدنيا والآخرة » . فجمعت دعوة هؤلاء المؤمنين كل مطلوب دنيوي محض من عافية ودار رحبة وزوجة حسنة ورزق واسع . . . إلخ وكل ما يوصل إلى رضا الله من علم نافع وعمل صالح مع طلب ثواب الآخرة من الجنة ونعيمها ورضوان الله عز وجل . وقد وردت السنة بالترغيب في دعاء ﴿ ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار ﴾ . وفي القرآن الكريم آيات أخرى عديدة تتضمن المقارنة بين الأهداف الدنيوية المحضة من جهة والأعمال الصالحة التي لا يقصد بها إلا وجه الله عز وجل وثوابه في الآخرة من جهة أخرى .^(٢٠) وأن الله عز وجل قد أعد عذاباً أليماً لمن آثروا الحياة الدنيا على الآخرة . والمعنى واحد وهو أن الله عز وجل الذي خلق الدنيا وطلب منا عمارتها بالحلال وبأفضل الطرق وجعل الشهوات الحسية للإنسان تقوده إلى التوسع في المكاسب وطلب الثروة ، قد كلفه في نفس الوقت بالاعتدال والنظر إلى العاقبة والعمل للحياة الآخرة . وحيث إن العمل للآخرة يرتبط بأهداف غير مادية لا تطلب العائد أو المنفعة في الدنيا ، حتى وإن كان هذا من آثارها ، ولا ترك بسبب تكلفتها حتى وإن كانت كبيرة ، حيث إنها في حد ذاتها تعبر عن

ثمها المطلوب ، فإن العقيدة الإسلامية تستلزم من الإنسان منفرداً أو مجتمعاً مع غيره أن يعمل دائماً على حفظ التوازن بين الأهداف المادية والأهداف غير المادية ، بين المادة وما وراء المادة أو بين مطالب الدنيا ومطالب الآخرة .

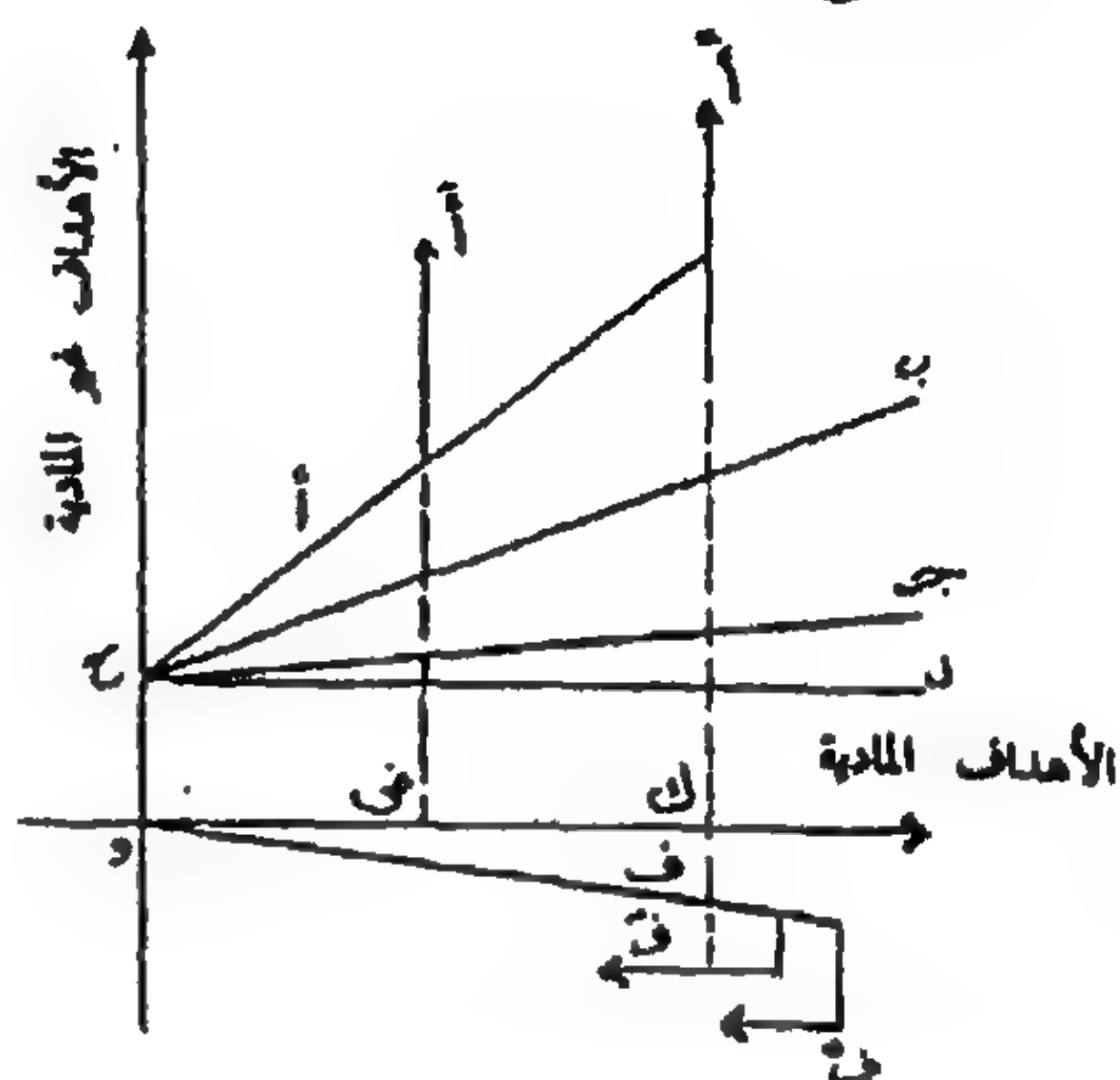
ونستطيع أن نوضح على سبيل التبسيط فكرة التوازن السابقة من خلال الرسم البياني المرفق . وعلى المحور الرأسى تتمثل الأهداف غير المادية [ولندع الآن مسألة كيفية قياسها ولكنها قد لا تقاس بوحدات مادية أو عددية] أما على المحور الأفقى فتتمثل الأهداف المادية [والتي يمكن أن تقاس بوحدات مادية وعددية] والخط (ج) يمثل حالة مجتمع إسلامى يوازن بين الأهداف المادية والحد الأدنى المطلوب من الأهداف غير المادية فى ظروف التنمية . ومعنى الحد الأدنى من الأهداف غير المادية أنه عند مستوى أقل من هذا [مثل الخط (د)] يصبح المجتمع منحرفاً عن العقيدة الصحيحة بتخليه عن تنمية الأهداف غير المادية . وأى خط يقع أدنى من « د » يعنى الاتجاه إلى المادية بينما حالة المادية البحتة مع عدم المساس بالأهداف غير المادية تتمثل فى المحور الأفقى . أما المجتمعات المادية التى تعمل على هدم الأهداف غير المادية فيتمثل

وضعها فى مثل الخط ف .
ومن ناحية أخرى فإن الخط « ب » [أعلى من ج] يمثل حالة مجتمع إسلامى أكثر تمسكاً بأهدافه غير المادية مع أهدافه المادية خلال التنمية ، ولنقل مثلاً إنه مجتمع ﴿ ربنا آتانا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار ﴾ . أما الخط (أ) فهو حالة مجتمع أكثر تفضيلاً للرقى الروحى عن الرقى المادى وهى حالة مثالية ربما لا تستقر طويلاً بالنظر إلى ما شاهدناه من أحوال المجتمعات « وليس الأفراد » منذ العصر الإسلامى الأول إلى الآن .

وفى رأينا أن الخط ب يلخص ما أردنا قوله من قبل عن المفهوم الإسلامى للتوازن بين الأهداف المادية وغير المادية . ويعنى هذا المفهوم :

١ - أن تعبئة الطاقات البشرية سيتم بأقصى قدر ممكن بحيث يعمل كل قادر وبحيث يذل كل عامل أقصى جهد ممكن فى عمله ويعمل ما فى وسعه لإتقان ما يقوم به من عمل ، وفى نفس الوقت فإنه يخصص الوقت اللازم للصلاة ولرعاية أهله وأولاده وللخدمة والديه ولقضاء بعض الواجبات الاجتماعية وكذلك بعض الوقت لعقله وعلمه ولراحة بدنه ، ويذل من

دخله المتزايد نسبة متزايدة أو ثابتة في سبيل
التكافل الاجتماعي ابتغاء مرضاة الله عز
وجل وثوابه في الآخرة] وهذا التقرير يعمم
على المجتمع [.



ملاحظات على الرسم الياني :

على المحور الرأسى تمثل الحد الأدنى أو
الضرورات الأساسية من أهداف غير المادية
المطلوبة فى أى مجتمع إسلامى ، بحيث إن
إعمالها يعنى الخروج من الشريعة. والمسافة
« و ض » على المستوى الأفقى تمثل
الضرورات من الأهداف المادية بينما
« ض . ح » تمثل الحاجيات ، وابتداء من
النقطة « ك » وإلى اليمين تمثل الكماليات من
الأهداف المادية ، والنقطة « ك » هى نقطة
« تحذير » لأن الإسراف فى الكماليات قد
يؤدى إلى الانحراف وهو مرفول .

الخط « أ » : ليجتمع له تفضيل نسبي أكبر للأهداف غير المادية بالمقارنة بالخط « ب » . وهذا المجتمع قد يتوفق عند قضاء مستوى الحاجيات ح أو عند المستوى ك

من الكماليات وهذا يمثل أ / ، أ / / على الترتيب ويتوفق الأمر في هذا المجتمع على نسبة من يؤثرون الآخرة على الدنيا بين أفراد المجتمع .

أما الخط « ف » ، فيمثل مجتمع غير إسلامي ومادى من البداية وقد يستمر في زيادة ناتجه المادى ولكن بعد تجاوز النقطة « ك » ، تبدأ مراحل أعلى فأعلى من الرفاهية المادية ، وفي ظل عدم وجود القيم الروحية أو الإيمان تنطبق عليه حالة مجتمع المترفين ولذلك فإن احتمال تدهوره ممكن في أى لحظة ولذلك تمثل ف / ، ف // لتبين أنه حينما يتدهور سوف يتدهور ماديا ، ﴿ وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيا ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا ﴾ [الإسراء ١٦] . ويلاحظ أن هذا الرسم البياني للشرح وللتوضيح فقط .

٢ - إن التوسع في عمارة الأرض
والمكاسب الحلال سيتم بأقصى ما يمكن من
طاقة بشرية وغير بشرية وبأفضل الطرق
الممكنة ولكن في نفس الوقت مع التمسك
بطاعة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم
والعمل للآخرة في تنظيم وترتيب النشاط
الإنتاجي وفي إقرار العدالة في توزيع
الدخول والثروات وفي إرساء قواعد
التكافل الاجتماعي . فمثلا تنظيم وترتيب
أهداف النشاط الإنتاجي وفقاً للأهداف
غير المادية المنبثقة من العقيدة يستلزم إعطاء

مثل التوسع في خدمات الملاهي أو الإرسال التلفزيوني أو الألعاب الرياضية التي تقصد للتسلية والمشاهدة ليس لتقوية الأبدان [مثل كرة القدم للجمهور وليس للاعبين] .

وفي إطار التوازن أيضاً حينما نتكلم عن أن التوسع في عمارة الأرض يتم بأفضل الطرق الممكنة يجب أن لا ننسى أن التقنية المتقدمة قد تتعارض مع الصحة العامة .^(٣٢) فقد تؤدي التقنية المتقدمة إلى تلوث الهواء أو المياه إلخ . وكل هذا مرفوض عقائدياً حيث لا ضرر ولا ضرار وليس مرفوضاً كما يفعل الوضعيون لتكلفته المادية ، والفرق كبير حيث إنه في مجتمع إسلامي يخطو في مراحل التنمية لن يكون هناك أدنى تردد في محاربة أية تقنية حديثة إذا كان فيها ضرر على الناس . بل إن المفروض أنه كلما ازداد تمسك الأفراد بالعقيدة أعرضوا عن استخدام أية تقنيات حديثة طالما أن فيها ضرراً لإخوانهم المسلمين أو لجيرانهم أو لأبناء أوطانهم . وما يذكر أيضاً من أمثلة في هذا الصدد توجيه النشاط الإنتاجي في المجتمع الإسلامي لخدمة أبناء مجتمع إسلامي آخر إذا كان في حاجة للمساعدة وتنسيق النشاط الإنتاجي في مجتمع إسلامي مع النشاط الإنتاجي في مجتمع إسلامي آخر على أساس مفهوم الأمة الواحدة^(٣٣)

أولوية مطلقة لإنتاج « الضرورات » اللازمة لأبناء المجتمع قبل التوسع في إنتاج الحاجيات وقبل البدء في إنتاج الكماليات . فالمحافظة على النفوس وعدم ترك الجوع أو المرض يهلك عامة الناس هدف من أهداف المراحل الأولى للتنمية بغض النظر عن تكلفته المادية وبغض النظر عن مقدار العائد الاجتماعي المترتب عليه . كذلك فإن المحافظة على النسل [وهو أحد الضرورات الخمس]^(٣٤) على مستوى المجتمع بمساعدة الشباب الفقير على الزواج وكذلك الأسر الفقيرة وتقديم المعونة للحوامل في هذه الأسر والعمل على رعاية أطفالها إلخ من ضمن الأهداف غير المادية التي تم ابتغاء وجه الله عز وجل ورضا رسوله صلى الله عليه وسلم . وبطبيعة الحال فإن الاقتصاديين من المدارس الوضعية سوف ينظرون إلى مثل هذه المسألة باستنكار شديد خصوصاً إذا كان المجتمع فقيراً ومكتظاً بالسكان كما يقولون . ولكن الإسلام حريص على تقديم العون للفقراء والمحافظة على النسل وتشجيعه طالما أن المجتمع يعيش في مناخ سليم كما شرحنا من قبل .

كذلك في إطار التوازن ينبغي للمجتمع أن لا يتوسع في إنتاج الكماليات الترفيحية التي قد تفسد الشباب وروحه ومشاربته على العبادة أو العمل الصالح :

[وهو مفهوم عقائدى] وكل ما سبق عبارة عن أمثلة معدودة في قائمة كبيرة لكيفية تدخل أهداف غير اقتصادية أو غير مادية نابعة من العقيدة في النشاط الإنتاجي وضرورة موازنة هذه الأهداف مع الأهداف المادية أو الاقتصادية البحتة .

ولاشك أن الموازنة بين الأهداف المادية والأهداف غير المادية خلال عملية التنمية تتطلب إيماناً ورشداً من قبل الأفراد العاملين في النشاط الإنتاجي ، وسياسة شرعية توجه الأفراد ولا تتحكم فيهم أو في نشاطهم إلا عند الضرورة وتتطلب مراقبة ومحاسبة من قبل جهاز متطور للحسبة واجتهادات مستمرة من العلماء حتى يبينوا للناس ويفتوهم فيما يشكل عليهم ويجد من أمور .

أما التوازن بين الأهداف المادية وغير المادية في مجال العدالة في توزيع الدخل والثروات فإن له طابعه الخاص في الإسلام . ففي خلال عملية التوسع في عمارة الأرض وزيادة المكاسب الحلال لابد من بذل جهد أكبر من قبل السلطة الحاكمة في جمع « الزكاة » وتوزيعها على مستحقيها وفي محاربة جميع الأشكال الاحتكارية التي قد تؤدي إلى تركيز الثروة في أيدي القلة من الأفراد . والواقع أن الغنى المادى قد يؤدي إلى مزيد من الحرص على الثروة ورغبة في التهرب من دفع الزكاة التي تزداد مدفوعاتها

في هذه الظروف . وإذا حدث هذا فإنه يفسد المناخ الاقتصادي الاجتماعي الملائم للتنمية ، فلا بد إذاً من المراقبة الدقيقة والحرص على جمع كل ما يستحق من زكاة دون تفريط في القليل وكذلك العمل على التوزيع على المستحقين في أشكال تساعد على إزالة الفقر المادى من المجتمع .

وفي مجال التكافل الاجتماعي فإن ضمان حد أدنى للمعيشة للمرضى والعجزة وغير القادرين على العمل وأرامل النساء واليتامى والذين لا عائل لهم ، كل هذا من الأهداف غير المادية التي تنبثق من العقيدة ولا ينبغي التقصير فيها مهما كانت تكلفتها بالنسبة للمجتمع . كذلك يضم إلى قائمة التكافل الاجتماعي مساعدة المتعطلين والفارين وأبناء السبيل وتعليم أبناء الفقراء كل هذه أمور حض عليها الإسلام ولم يعتبرها مجرد اختيارات نأخذ منها ما نريد ونترك ما نريد تبعاً لحاجتنا أو آرائنا بل اعتبرها واجبات ضرورية الأداء على مستوى المجتمع^(٣٤) . لذلك فإنه خلال عملية التنمية التي تتضمن التوسع في عمارة الأرض والمكاسب الحلال لابد من قيام الأفراد أو الدولة بهذه الواجبات على سبيل التكليف ، وتغطى نفقات هذه الواجبات الشرعية من أموال الزكاة فإن لم تكف فرضت الضرائب على الأغنياء والقادرين حتى يمكن القيام بها . كل هذا ابتغاء وجه الله وثواب الآخرة .

الاقتصادية .

٢ - الظروف الواقعية للبلدان التي تواجه مشكلة التنمية .

وبالنسبة للمفهوم الإسلامى للتنمية فقد سبق بيانه ، أما بالنسبة للظروف الواقعية للبلدان فيلزمنا وضع بعض فروض أساسية بشأنها مع ملاحظة أن هذه الفروض سوف تختلف تبعاً لثلاث حالات رئيسة نميزها كالتالى بالنسبة للبلدان الإسلامية المعاصرة .

الحالة الأولى : بلدان أعلنت التزامها بتطبيق الشريعة الإسلامية في كافة المجالات وهي حالات قليلة جداً إلى الآن [نحو ثلاث] . وتعتبر هذه البلدان في مرحلة انتقالية بالنسبة لقضية النظام الاقتصادى الإسلامى . ولكن أهمية هذه الحالة أنها سوف تضم أعداداً أكبر وأكبر من البلدان الإسلامية مع مرور السنوات .

الحالة الثانية : بلدان لا تطبق الشريعة الإسلامية ولكنها تمر بمرحلة « مخاض » قد يؤدي إلى تطبيقها والعمل بها ربما خلال عشر سنوات أو عشرين سنة ، وهذه حالة مجموعة كبيرة نسبياً من البلدان الإسلامية المعاصرة ، ويتنظر أن يقل عدد البلدان في هذه المجموعة بالتحول إلى الحالة الأولى مستقبلاً .

الحالة الثالثة : بلدان لا تطبق الشريعة الإسلامية وليس هناك أى مؤشر على أنها

وربما يترتب على مثل هذه الموازنات بين الأهداف المادية التي تتمثل في التوسع في عمارة الأرض والمكاسب الحلال بأفضل الطرق من جهة والأهداف غير المادية التي ذكرنا أمثلة لها من جهة أخرى إبطاء عملية التنمية بالمفهوم الوضعى : أى إبطاء عملية تكوين رأس المال مثلاً بسبب زيادة معدلات الاستهلاك وانخفاض المدخرات ومن ثم انخفاض معدلات نمو الناتج الكلى . ولكن التنمية بالمفهوم الإسلامى في ظل هذه الظروف نفسها تسير على أحسن مايرام . فالتنمية الاقتصادية في الإسلام لا تتطلب أبداً ارتفاع معدلات التكوين الرأسمالى ومعدلات نمو الناتج الكلى وحدها وإنما هذه مع ارتفاع مرتبة القيم المنبثقة من العقيدة وزيادة تمسك الأفراد بها على المستوى التطبيقي . فإذا تعارضت الأهداف المادية البحتة المعروفة مع الأهداف غير المادية المرتبطة بأوامر الله ونواهيه والعمل للآخرة فإن الاحتكام إلى العقيدة سوف يرتكن إلى قاعدة ﴿ وللآخرة خير لك من الأولى ﴾ أو قاعدة ﴿ والآخرة خير وأبقى ﴾ .

نحو سياسة إسلامية للتنمية الاقتصادية
[مقترحات مستخلصة]

تعتمد المقترحات المقدمة هنا بشأن سياسة إسلامية للتنمية على جانبين :

١ - المفهوم الإسلامى للتنمية

ستفعل هذا أو ستتمكن من هذا خلال عشر أو عشرين سنة . وهذه حالة مجموعة أخرى من البلدان الإسلامية التي مازالت فكرياً وسياسياً واجتماعياً تعيش في إطار نظم أجنبية مستوردة خلفها لها الاستعمار منذ فترة طويلة ولا تستطيع الفكك منها في ظروف التبعية .

وبالنسبة للفروض الأساسية التي نضعها لكل حالة من الحالات الثلاث السابقة فإنها سوف تلزم لصحة ما نقدمه من مقترحات بشأن سياسة التنمية . ولكن لا بد من التنويه إلى أن ما نضعه من فروض سوف يتسم بالعمومية وأنه عند القيام بدراسة مشاكل التخلف والتنمية الخاصة ببلد إسلامي معين وقبل اقتراح أى سياسة إسلامية للتنمية له فإنه يلزم وضع فروض أكثر تحديداً تصور بأقصى قدر ممكن من الدقة الظروف الواقعية أو الفعلية .

وبالنسبة للحالة الأولى من البلدان فإن أهم الفروض الأساسية هي :

أ - أن عملية الدعوة الإسلامية نشطة ومدعمة بالإمكانات المادية وتعمل على بيان القيم الإسلامية المشتقة من العقيدة لأكبر عدد ممكن من الأفراد وحثهم على ترجمتها في شكل أعمال .

ب - أن الدولة لا تدخر جهداً في سبيل بناء نظام الشورى وإقامة جهاز الحسبة بما يضمن حرية الفكر والنشاط

وكفاءة الأسواق وسلامة التصرفات في المعاملات السلعية والمالية .

ج - أن هناك سياسات شرعية واضحة تعمل على تقويض : دعائم كافة التنظيمات والمؤسسات الاقتصادية الوضعية المخالفة للشريعة واستبدالها بتنظيمات ومؤسسات اقتصادية إسلامية وذلك خلال مرحلة انتقالية محددة زمنياً .

أما بالنسبة للحالة الثانية من البلدان فإن الفروض الأساسية هي :

أ - وجود حركة فكرية إسلامية « مستتيرة » تستطيع أن تتعرض للمشاكل الواقعية الخاصة بالتخلف والتنمية وتعرض حلولاً إسلامية واقعية لها وتعمل على نشرها على أوسع نطاق ممكن ، وأن هناك استجابة متزايدة لهذه الحركة في وسط عامة الناس .

ب - أن القوانين والتنظيمات الوضعية السائدة لن تمنع قيام النشاط الاقتصادي الإسلامي بالرغم من أنها قد لا تسهم في نموه أو ربما تعرقله في بعض القطاعات .

ج - وجود الشخصيات الإسلامية الرائدة والإمكانات المتاحة لدى المسلمين المهتمين بالعمل الإسلامي للقيام بأنشطة اقتصادية وفق الأسلوب الإسلامي كلما أمكن ذلك .

د - أن السلطات السياسية لن تعتمد الاصطدام بالحركة الاقتصادية الإسلامية أو عرقلتها .

التنظيمات والمؤسسات الاقتصادية اللازمة للتنمية من جهة أخرى على أن تكون هناك قنوات بهذا الجهاز تعمل على نشر هذه التوصيات والإرشاد إلى كيفية تنفيذها عملياً .

٢ - تدريس الاقتصاد بالجامعات والمعاهد العليا من منظور إسلامي وتشجيع البحث العلمي فيه .

٣ - دفع عملية البحث العلمي والتقني إلى أقصى حد ممكن بالمجهودات الفردية والتعاونية وبالإتفاق العام من جانب الدولة وتشجيع المخترعين من المعاهد والهيئات العلمية أو غيرها ببذل المال لهم .

٤ - وضع الأطر الشرعية التنظيمية :
(أ) لتشجيع الحركة التعاونية في جميع المجالات الإنتاجية والاستهلاكية .
(ب) لتشجيع قيام اتحادات لصغار المنتجين .

(ج) لممارسة أنشطة التمويل والاستثمار وضمان حقوق أصحاب رؤوس الأموال .
(د) لتكوين نقابات للعمال في كافة المجالات .

٥ - العمل على تعبئة أقصى قدر ممكن من الطاقات البشرية من خلال عملية تخطيط شاملة على المستوى الكلي وعلى المدى الطويل للاحتياجات المختلفة من هذه الطاقات [عمال ، إداريون ، متخصصون في مجالات مهنية وفنية مختلفة ، علماء

وبالنسبة للحالة الثالثة من البلدان فإن أهم الفروض الأساسية هي :

أ - أن المناخ الثقافي يسمح بقدر من الحرية الفكرية بما يمكن المهتمين بقضية الاقتصاد الإسلامي من التعبير عن آرائهم ونشرها وكذلك نشر الاجتهادات التي تم إنجازها في بلدان أخرى في نفس المجال .

ب - أن المناخ السياسي والقانوني سوف يسمح بقيام بعض التجارب الاقتصادية الإسلامية ولكن في أضيق نطاق ممكن .

وفيما يلي سوف نشير إلى الحالتين الأولى والثانية فقط في مقترحاتنا التي نقدمها لسياسة التنمية من المنظور الإسلامي ، فالواقع أن الكلام عن الحالة الثالثة قد يبعدنا كثيراً عن النواحي الاقتصادية ويدخلنا في غيرها من النواحي السياسية التي لا نقصدها في مجالنا الحالي .

المقترحات :

أولاً : بالنسبة للحالة الأولى من البلدان الإسلامية .

١ - إنشاء جهاز متخصص على المستوى الكلي يضم رجال الاقتصاد الإسلامي والفقهاء ويعمل على تأكيد تطبيق الشريعة في كافة نواحي النشاط الاقتصادي من جهة وعلى تقديم توصيات محددة بشأن

وباحثون. . . إلخ .] واستخداماتها أو توزيعها على مختلف قطاعات النشاط الإنتاجي . وليس الغرض من هذا التخطيط التحكم في الأفراد أو توزيعهم بالقوة الجبرية على القطاعات أو الاستخدامات المختلفة كما حدث في النظم الجماعية خلال هذا القرن . وإنما الغرض من هذا التخطيط الشامل قيام الدولة برسم سياسات التعليم والتدريب للقوى العاملة والمساهمة مالياً في إعداد القدرات والمهارات الفنية والعلمية والإدارية اللازمة للتنمية ودعم وتوجيه الجهود التعاونية أو الفردية التي تعمل في نفس الاتجاه بالسياسة الشرعية المناسبة أو بالإتفاق العام . وينبغي أيضاً على الدولة التنسيق مع النقابات العمالية وتشجيعها على القيام بدور أساسي في حصر فرص العمل المتاحة وتوجيه العمال إليها وفقاً لتعليمهم أو تدريبهم والمساعدة في تدريبهم وفي توفير حد أدنى من الخدمات الأساسية لهم لحركتهم من نشاط لآخر أو من مكان إلى مكان . وكذلك ينبغي على الدولة مساعدة صغار المنتجين في الزراعة والصناعة خصوصاً من خلال نظام إقطاع الأراضي أو بتأجيل جباية الزكاة منهم عاماً أو عامين وإعفائهم من أية ضرائب إضافية قد تفرض ومساعدتهم فنياً لأن ذلك كله يتيح ظهور القدرات التنظيمية وزيادة عرض المنظمين في المجتمع .

٦ - وضع برامج استثمارية على المستوى الكلي وتوجيه الأفراد إلى تنفيذه بطريق الاختيار أو بطريق الإلزام في حالة الضرورة ، وذلك لضمان ما يلي :

(أ) ترتيب أولويات الاستثمار وفقاً للمنهج الإسلامي أي الوفاء بالضرورات ثم الحاجيات فالكماليات . .

(ب) الاستفادة بأقصى قدر ممكن من الموارد الاقتصادية والتمويلية المحلية .

(ج) التشغيل الكامل لقوة العمل بالمجتمع مع العمل على استخدام أفضل التقنيات الإنتاجية .

٧ - إنشاء مصرف مركزي إسلامي يتولى تنظيم نشاط المصارف الإسلامية ، بما يضمن تحقيق أهداف البرنامج الاستثماري للمجتمع ، وتوجيه المصارف إلى الاهتمام بتمويل المشروعات الصغيرة والانتشار جغرافياً في القرى والمدن الصغيرة وهذا بالإضافة إلى المهمة الرئيسية للمصرف المركزي في إدارة السياسة النقدية بما يحقق أهداف الاستقرار النقدي .

٨ - تحديد الإطار الجغرافي للأراضي الموات التي يمكن تملكها بالإحياء وتخطيط هذه الأراضي لتكوين « مدن جديدة » وإلزام من يستصلح هذه الأراضي للزراعة أو استخدامها للصناعة أو التجارة أو السكن بهذا التخطيط وتحمل تكلفة إقامة المرافق العامة فيها بعد تملكها وفقاً لمبدأ

التعاون وتبعاً للقدرة على الدفع .

٩ - رسم سياسة واضحة لإقطاع الأرض بحيث يستفيد أكبر عدد ممكن من صغار المنتجين والتمسك بحرفية النص الشرعى فى ضرورة إعادة الأرض للدولة إذا لم يتم تحويلها فعلياً إلى أرض منتجة . ويمكن للدولة تخطيط النشاط الإنتاجى لأراضى الإقطاع والزام الأفراد بخططها بما يضمن تحقيق الكفاية من الضرورات أو تخصيصها لإنتاج بعض الفوائض القابلة للتصدير .

١٠ - إنشاء صناديق للقروض الحسنة وإتاحة فرصة استخدامها لأصحاب الأنشطة الصغيرة الجديدة وكذلك لمن يقومون بإحياء الأرض الموات أو أرض الإقطاع من الشباب الذى يفتقر إلى الإمكانيات المادية .

١١ - إنشاء المشروعات العامة فى القطاعات الحيوية الأساسية التى تأمر بها الشريعة لتنظيم استخدام الطاقات المائية والطاقات الحرارية والغابات والمراعى والمصايد واستخراج المعادن وتطويرها بأحدث الأساليب التقنية بما يتفق مع حاجات التنمية للقطاعات الأخرى .

١٢ - استثمار جانب من أموال الزكاة لصالح المستفيدين فى الأنشطة المضمونة العائد نسبياً مثل الإسكان وشراء المعدات وتأجيرها . وتكوين هيئات لإدارة هذه

الاستثمارات تضم ممثلين للمستفيدين وعدداً من أصحاب الخبرة فى الأعمال والفقهاء .

١٣ - إنشاء صناديق لادخار نفقات الحج والعمرة والعمل على استثمار هذه المدخرات فى أنشطة مضمونة العائد نسبياً لصالح الحجاج والمعتمرين . وتعتبر التجربة الماليزية رائدة فى هذا المضمار .

١٤ - وضع سياسة اقتصادية خارجية تستهدف تقوية التعاون الاقتصادى إلى أقصى حد مع البلدان الإسلامية الأخرى سواء عن طريق التجارة الخارجية أو المشروعات الاستثمارية المشتركة أو انتقال عنصر العمل أو رأس المال وغير ذلك من أوجه التعاون .

١٥ - قيام الدولة بالإنفاق من موارد الزكاة والصدقات وإيرادات الملكية العامة لتحقيق مستوى الكفاية فى المأكل والملبس والسكن والنقل والرعاية الصحية لكبار السن الفقراء والعجزة والمرضى المزمنين والفقراء من اليتامى والنساء والأرامل والعمال المتعطلين الذين لا يجدون فرصة حاضرة للعمل وكذلك لتحقيق الحد الأدنى من التعليم لأبناء الفقراء والمساكين والرعاية الصحية لجميع العائلات التى تقع فى فئات الدخل المنخفضة وكذلك توجيه الدولة قدر من الإنفاق لبناء المساجد وتعليم القرآن والدعوة من أجل تثبيت القيم الإسلامية فى نفوس الأفراد وحثهم على التمسك بها

والعمل في حياتهم وفقاً لها . وإذا لم تكف الموارد المالية العادية للدولة لتغطية الإنفاق العام في هذه النواحي فإن الدولة تستطيع أن تفرض بعض الضرائب وتخصص مواردها لتغطية العجز في حالة حدوثه . ويلاحظ أن فرض مثل هذه الضرائب يجب أن يخضع لدراسات فقهية ومالية متخصصة لتحديد من يتحملها ومتى يجب التخلص منها إذا لم يعد لها حاجة في الغرض الذي فرضت من أجله . ويلاحظ أن الإنفاق العام هنا ينبع من التمسك بالأهداف غير المادية للتنمية الاقتصادية كما سبق البيان عند شرح المفهوم .

وليكن مفهوماً أن جميع المقترحات السابقة لم تتضمن بشكل مباشر المعطيات الأساسية الثابتة في النظام الاقتصادي الإسلامي من تحريم الربا وجمع الزكاة وغير ذلك مما يترتب على تطبيق الشريعة . وذلك لأن التركيز المباشر هنا على سياسة التنمية الاقتصادية وليس على النظام الاقتصادي الإسلامي .

ثانياً : بالنسبة للحالة الثانية من البلدان الإسلامية :

١ - حيث إن مفتاح التنمية الاقتصادية يتمثل في إحداث تغير هيكلي في المناخ الاقتصادي الاجتماعي وفقاً لمنهج الإسلام فإن أول وأهم بند في السياسة المقترحة يتمثل في ضرورة بذل أقصى جهد ممكن

بالفكر والجهد والإنفاق من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقاً كاملاً ، وإحياء القيم والدوافع الإسلامية المشتقة من العقيدة ويقترح تحقيق ذلك عن طريق :

(أ) الإنفاق على التعليم الابتدائي بقصد نحو الأمية في ظل مفاهيم تربوية وأخلاقية إسلامية . ويستلزم هذا إجراء تغييرات جوهرية في برامج وأساليب التعليم الحالية في معظم البلدان وربما يتحقق ذلك بقيام الأهالي تطوعاً بإنشاء مدارس خاصة تلتزم بتنفيذ الأهداف الإسلامية في إطار التعليم الحديث .

(ب) الإنفاق على نشر الثقافة الإسلامية وخاصة في مجال المعاملات ، ليس بسبب أهميتها عن العبادات ، ولكن بسبب جهل معظم الناس بقواعدها مقارنة بالعبادات ، وذلك عن طريق المساجد وأجهزة الإعلام المختلفة والحلقات والندوات العلمية .

(ج) بذل كل جهد ممكن لأجل إدخال الاقتصاد الإسلامي في مواد الدراسة على مستوى المدارس والجامعات وتشجيع الأبحاث العلمية في مختلف المشاكل الاقتصادية المعاصرة مع اقتراح أنواع العلاج الملائمة لها من المنظور الإسلامي ونشر نتائج هذه الأبحاث على أوسع نطاق .

(د) إنشاء جمعيات أهلية لإحياء العمل بالشريعة الإسلامية وحث أساتذة ورجال

والزراعية خاصة المتصلة بالسوق الإسلامى العالمى .

٤ - إنشاء شركات استثمارية ومشروعات إنتاجية على أسس إسلامية تلتزم تجاه المساهمين فيها بإنتاج سلع ضرورية أو حاجية على مستوى عال من الجودة وطرحها في السوق بأسعار تنافسية .

٥ - تكوين جمعيات تعاونية للمنتجين الملتزمين بالأسلوب الإسلامى في الاستثمار والتمويل للمراقبة الذاتية والتأكد من سلامة المعاملات من الغش في الجودة أو الكمية ومن الابتعاد عن الممارسات الاحتكارية بالنسبة لكل من يرفع شعار العمل الإسلامى . وكذلك أيضا للتعاون في اقتحام ميادين جديدة في النشاط الإنتاجى أو فتح أسواق جديدة .

٦ - تكوين جمعيات تعاونية إسلامية للإسكان تتولى بناء المسكن الشعبى بأقل التكاليف الممكنة وذلك بغزو مناطق جغرافية جديدة وتعميرها .

٧ - تكوين جمعيات تعاونية إسلامية للمستهلكين والعمل على انتشارها جغرافياً وذلك لأجل توفير الضرورات والحاجيات لعامة الناس وبذل النصيحة لهم بالنسبة لجودة وأسعار السلع المباعة في الأسواق .

القانون والقضاء على وجه الخصوص للانضمام إليها . ولتكن المهمة الرئيسية لهذه الجمعيات دراسة وصياغة قوانين جديدة مشتقة من الشريعة لتحل محل قوانين معمول بها ونشر نتائج الدراسات والصياغات وتقديمها لكبار المسئولين بالدولة .

(هـ) بذل أقصى جهد ممكن من خلال مجالس الاتحادات والتفانيات المهنية والأحزاب السياسية والمجالس النيابية لنشر الفكر الإسلامى ووضعه تدريجياً في محل التأثير الفعلى في قرارات رجال الاقتصاد والأعمال ورجال السياسة والحكم والأفراد العاديين في نشاطهم اليومى .

٢ - التوسع في النشاط المصرفى الإسلامى القائم جغرافياً ومالياً وبذل الجهود لإقناع المسئولين عن النشاط المصرفى التقليدى بفتح فروع للمعاملات الإسلامية . وكذلك يقترح التوسع في تجربة إصدار أوراق مالية إسلامية متينة يمكن تداولها في أسواق الأوراق المالية القائمة وتنافسها مع الأوراق المالية التقليدية .

٣ - تقوية الروابط بين النشاط المصرفى الإسلامى في البلد والبلدان الإسلامية الأخرى وتهيئة الفرصة لكبار الممولين ورجال الأعمال للقيام من هنا وهناك بتمويل وتنفيذ مشروعات استثمارية مشتركة في المجالات الإنتاجية الصناعية

وليكن مفهوماً أن هذه المقترحات لا تمثل ما يتمنى الاقتصادى الإسلامى ولكن ما يتصور أنه ممكن التحقق فى ظل الظروف الواقعية التى تمر بها البلدان الإسلامية وفى إطار مفهوم التنمية الذى سبق بيانه .

[اللهم إني أشهدك أنى قد بذلت ما أستطيع فإن أكن أصبت فمن عندك ، وإن أكن أخطأت فمن عندى ونسألك التوفيق والهداية لنا وللمسلمين أجمعين] .

وآخر دعوانهم أن الحمد لله رب العالمين .



الهوامش

١ - استفدت فى نقد النظريات الوضعية العديد من المراجع التى عرضت وناقشت وانتقدت فروض هذه النظريات بشكل مباشر أو تلك التى أبرزت جوانب اجتماعية أو سلوكية أو غير ذلك من الجوانب غير الاقتصادية التى لم تهتم بها جميع النظريات الوضعية التى اهتمت فقط بالعوامل الاقتصادية عند تحليل التخلف والتنمية ، ولكن ينبغى أن أقول إن الانتقادات الموجهة فى هذا المقال للنظرية الوضعية هى ثمرة محاضرات ألقيتها فى التنمية الاقتصادية بجامعة الاسكندرية وغيرها واجتهدت فيها برأى الخاص الذى أنحمل مسئوليته ، ولا شك أن اجتهادى جاء ثمرة خبرة واقعية بظروف التخلف ومشاكل التنمية التى نعاشها بالإضافة إلى حصيلة المعلومات المتراكمة من التقارير والمقالات التى تهتم بإبراز جوانب الضعف فى النظريات الوضعية القائمة ، ولا شك أيضاً أن صياغتي للانتقادات فى هذا المقال قد تأثرت كثيراً بالفكر الإسلامى الذى يرفض تحليل قضايا التخلف والتنمية من منطلق الاهتمام بالعوامل المادية وحدها ، وفى نهاية هذه الملاحظات عدد من المراجع التى استفدت منها فى نقد النظريات الوضعية بالإضافة إلى كتاب لى بعنوان « دراسات فى التنمية الاقتصادية » نشر بواسطة معهد البحوث والدراسات العربية ، جامعة الدول العربية ، القاهرة ، ١٩٧٣ ومقال بعنوان « أثر العوامل الاجتماعية فى التنمية الاقتصادية » ، دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية ، ١٩٧٢ .

٢ - عبد الرحمن يسرى أحمد ، تطور الفكر الاقتصادى ، طبعة منقحة ، دار الجامعات المصرية ،

الاسكندرية ، ١٩٨٥ .

- ٣ - ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة . . ﴾ الآية ٢١ من سورة الأحزاب ، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أصحائي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » وقوله أيضاً عليه الصلاة والسلام : « من دل على خير فله مثل أجر فاعله » (عن ابن مسعود - رواه مسلم) وغير ذلك من الآيات والأحاديث ما يدل على أهمية القدوة الحسنة في التغيير إلى الأحسن .
- ٤ - راجع وجهة النظر المذكورة في عبد الرحمن يسرى أحمد ، دراسات في علم الاقتصاد الإسلامي ، (ص ١٥ - ١٩) ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ، ١٩٨٨ .
- ٥ - عدد من الكتاب الإسلاميين - راجع مقالة محمد علي القرى : استعراض الكتابات المعاصرة في التنمية الاقتصادية من المنظور الإسلامي - ندوة إسهام الفكر الإسلامي في الاقتصاد المعاصر ، القاهرة ، المحرم ١٤٠٩ ، سبتمبر ١٩٨٨ ، انظر ص ٣ .
- ٦ - القرى ، المقال السابق (ص ٢) والرأي ليوسف إبراهيم ، استراتيجية وتكنيك التنمية الاقتصادية في الإسلام ، الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨١ .
- ٧ - عبرت عن هذا الرأي تفصيلاً في مقالتي الأولى عن التنمية والتي نشرها المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي بجمدة ١٩٨٢ ، بعنوان : الأولويات الأساسية في المنهج الإسلامي للتنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعي .
- ٨ - الرأي لمنذر قحف ، راجع مقالة القرى السابق ذكره ، ص ٤ أو المصدر الأصلي .
- ٩ - راجع القرى ، المقال السابق ذكره ، ص ٥ ، والرأي للفنجرى ولعدد ممن تأثر بفكره ، راجع محمد شوق الفنجرى ، المذهب الاقتصادي في الإسلام : بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي ، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي ، جدة ١٩٨٠ ، وكذلك الفنجرى ، الإسلام والمشكلة الاقتصادية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة .
- ١١ - خورشيد أحمد ، التنمية الاقتصادية في إطار إسلامي - ترجمة د . رفيق المصرى ، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي ، العدد ٢ ، المجلد ٢ / ١٩٨٥ ، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي - جامعة الملك عبد العزيز - جدة .

١٢ - انظر :

Nagvi, Syed Nawab Haider An Islamic Approach to Economic Development , Islam and the New International Economic Order, ILO, Geneva, 1980.

- ١٣ - انظر : عبد الرحمن يسرى أحمد ، الأولويات الأساسية في المنهج الإسلامى للتنمية ، مقال سبق ذكره .
- ١٤ - سنتعرض إلى جميع هذه المفاهيم بشكل أو بآخر من خلال شرح المفهوم الذى نقترحه في هذا المقال (انظر الصفحات التالية) ولذلك نؤثر عدم التكرار ونكتفى بعرض مختصر للمفاهيم .
- ١٥ - شوق دنيا ، الإسلام والتنمية الاقتصادية ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٩ .
- ١٦ - محمد عبد المنعم عفر ، التخطيط والتنمية في الإسلام ، دار البيان العربى ، جدة ، ١٩٨٥ .
- ١٧ - يمكن الرجوع إلى العديد من المراجع الأساسية التى كتبت عن النظام الاقتصادى الإسلامى ، والأدلة من القرآن والحديث كثيرة على ما نذكره وغيره من آثار تطبيق الشريعة ، ومن المراجع الأولى المرحوم محمد عبد الله العربى ، الاقتصاد الإسلامى والاقتصاد المعاصر ، مجلة الأزهر ، مجمع البحوث العلمية ، المؤتمر الثالث ، القاهرة ١٩٦٦ ، وكذلك محاضرات في الاقتصاد الإسلامى وسياسة الحكم في الإسلام ، الجزء الأول ، مطبعة الشرق العربى ، القاهرة ، أكتوبر ١٩٦٧ ، ومن المراجع أيضاً مقالان لمحمد أحمد صقر ، ومحمد شوق الفنجرى في بحوث مختارة من المؤتمر العالمى الأول للاقتصاد الإسلامى ، المركز العالمى لأبحاث الاقتصاد الإسلامى ، جامعة الملك عبد العزيز ، جدة ١٤٠٠ هـ ، ١٩٨٠ م .
- ومن المراجع المفيدة أيضاً محمد منذر قحط ، الاقتصاد الإسلامى ، دار القلم ، الكويت ، والمرحوم محمد باقر الصدر ، اقتصادنا .
- كذلك يمكن الرجوع إلى عبد الرحمن يسرى أحمد ، دراسات في علم الاقتصاد (سبق ذكره) الفصل الثالث على وجه الخصوص .
- ١٨ - الحث على العمل له أدلة كثيرة من القرآن والحديث ، منها قوله تعالى ﴿ وقل اعملوا فسمي الله عملكم ورسوله والمؤمنون ﴾ (التوبة - ١٠٥) وهذه الآية عامة تشمل جميع أنواع العمل ، ومن الأحاديث قوله صلى الله عليه وسلم أن الله يحب المؤمن المحترف ، الطبرانى من حديث ابن عمر ، وقوله « أحل ما أكل الرجل من كسبه وكل بيع مبرور » (أحمد من حديث رافع بن خديج) وقوله « من الذنوب ذنوب لا يكفرها إلا الهمة في طلب المعيشة » (الطبرانى وأبو نعيم والخطيب من حديث أبى هريرة) .
- ١٩ - الحث على حركة العمل له أسانيد كثيرة منها قوله تعالى ﴿ هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه ﴾ (الملك - ١٥) وقوله ﴿ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله ﴾ (الجمعة - ١٠) . ومنها أيضاً قوله تعالى يمتدح الذين يضربون

في الأرض ﴿ وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله ﴾ (المزمل - ٢٠) .

٢٠ - إتقان العمل له دوافع عديدة منها ماهو مادي بحث ، كأن ينتظر العامل مكافأة خاصة من جراء إجادته العمل الذي يعمل به إلى أقصى حد ممكن (تقن - إتقان الأمر إحصاءه) ، ومنها ماهو نفسي أو ذاتي ، حيث في تكوين بعض الأفراد رغبة ملحة في إتقان الأعمال التي يقومون بها حتى وإن كان هذا يتعارض مع بعض مصالحهم المادية ، ومن المتصور ألا تختفى هذه الدوافع في ظل نظام اقتصادي إسلامي حيث أنها متعلقة بطبيعة الإنسان ولكنها سوف تتطور وتتهذب كثيراً ، في إجادته الأعمال إجادته تامة من باب الإحسان في العبادة فالفرد المؤمن الذي يعلم أن الله يراقبه في عمله لن يدخر وسعاً في إجادته عمله وإتقانه إلى أقصى حد ممكن بغض النظر عن المكافأة الخاصة التي يتلقاها من جراء القيام بهذا العمل وبغض النظر أيضاً عن رغبته الخاصة في الإتقان ، وفي الحديث الذي أخرجه مسلم عن أبي يعلى شداد بن أوس رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله كسب الإحسان على كل شيء » وهكذا أمر صلى الله عليه وسلم أن « تحذ الشفرة » لأجل إحسان « الذبحة » . ولقد روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أيضاً قوله إن الله يحب العبد إذا عمل عملاً أن يتقنه (ولا يحضرني إسناده) وقوله صلى الله عليه وسلم « أحل ما أكل العبد كسب يد الصانع إذا نصح » رواه أحمد من حديث أبي هريرة .

٢١ - الدافع على التعاون له أساسه ، ففي القرآن قوله تعالى ﴿ وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ﴾ (المائدة - ٢) وفي الحديث الذي أخرجه الإمام أحمد والترمذي عن النبي صلى الله عليه وسلم المؤمن الذي يخالط الناس ويصبر على أذاهم خير من الذي لا يخالطهم ولا يصبر على أذاهم كما روى عنه صلى الله عليه وسلم قوله « والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه » في حديث أبي هريرة الذي رواه مسلم .

٢٢ - راجع مقالة « الأولويات الأساسية في المنهج الإسلامي للتنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعي » - سبق ذكرها .

٢٣ - بشأن الوظيفة الاجتماعية للملكية الخاصة وحفظ المال العام انظر عبد الرحمن يسري أحمد دراسات في علم الاقتصاد الإسلامي ، الفصل الثالث ، وهناك مراجع عديدة في هذا الموضوع منها مقالات محمد أحمد صقر ، ومحمد شوقي الفنجري ، ومناع خليل القطان ، في بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي (سبق ذكره) .

٢٤ - « من كتم علماً ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار » رواه ابن حبان في صحيحه عن عبد الله ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال صحيح لا غبار عليه . وروى الحديث أيضاً

عن أبي هريرة « من مثل عن علم فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار » رواه أبو داود والترمذي وحسنه وابن ماجه وابن حبان في صحيحه والبيهقي .

٢٥ - كتب السيرة ذائخة بالأمثلة الدالة على تفاني الحكام في العصر الإسلامي الأول في بذل الجهد لتحقيق مصالح الرعية مخافة الله وابتغاء مرضاته ، وعن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال « من ولى أمة من أمتي قلت أو كثرت فلم يعدل فيها كبه الله على وجهه في النار » أخرجه الطبراني والحاكم وقال صحيح الإسناد ، وقوله « من ولى شيئاً من أمور المسلمين لم ينظر الله في حاجته حتى ينظر في حوائجهم » رواه الطبراني عن ابن عباس ، وقوله « مامن عبد يسترعيه الله عز وجل رعية يموت يوم يموت وهو غاش رعايته إلا حرم الله عليه الجنة » وفي رواية « فلم يحفظها بنصحه لم يرح رائحة الجنة » رواه البخاري ومسلم ، وهذه الأحاديث وغيرها تؤكد أن الحكام في خدمة المحكومين إلى أن يلقوا ربهم باذلين في هذا أقصى جهدهم ، هذا هو ما ينبغي في الإسلام .

٢٦ - انظر مقالاً في السكان نشر في دراسات في علم الاقتصاد الإسلامي (سبق ذكره) .

٢٧ - الاجتهادات كثيرة في عرض أفكار ابن خلدون « المقدمة » ابن خلدون ، وقد استخلصت منها نموذجاً للنمو الاقتصادي شرحته بالتفصيل في دراسات في علم الاقتصاد الإسلامي (سبق ذكره) .

٢٨ - انظر الإمام أبا حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين « كتاب الحلال والحرام » قال الله تعالى ﴿ كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً ﴾ قال الإمام أمر بالأكل من الطيبات قبل العمل وقيل : إن المراد به الحلال ، وقد شرح الأمر وفصله بشكل ممنوع في فضيلة الحلال ومنعة الحرام .

٢٩ - عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « الدين النصيحة » قلنا لمن ؟ قال « لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم » رواه مسلم وعن أنس رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » متفق عليه .

٣٠ - ومن ذلك امتداحه عز وجل لـ ﴿ رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار ﴾ (النور - ٣٧) .

٣١ - انظر مراجع الإمام الشاطبي أو الإمام الغزالي في الضرورات الخمس ، ويمكن مراجعة محمد أنس الزرقاء « صياغة إسلامية لجوانب من دالة المصلحة الاجتماعية في الإسلام ونظرية سلوك المستهلك » .

بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي - المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد

الإسلامي ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠ م ، جليلة حسن حسنين ، الأسلوب الإسلامي لتكوين رأس المال
ص ١١٨ - ١٢١ ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ، ١٩٩٠ .

٣٢ - سأل سمنون ابن القاسم (راجع المدونة ، ج ٥ ، ص ٥٢٩) رأيت لو كان لرجل عرصة إلى
جانب دور قوم فأراد أن يحدث فيها حماماً أو فرنًا أو موضعاً لرحى فأبى الجيران ذلك ، أهبكون
لهم أن يمنعوه من ذلك في قول مالك ؟ قال : إن كان ما يحدث فيه ضررٌ على الجيران من الدخان
وما أشبه منعه من ذلك ، وكذلك إذا كان حداداً فاتخذ فيه كبراً أو اتخذ فيها فرناً يسيل الذهب
والفضة أو اتخذ فيه أرحية تضر بجدران الجيران منعه من ذلك . قال نعم كذلك قال مالك .
وقال ابن عابدين (المذهب الحنفى) إن الأصل هو حرية تصرف الفرد في خالص ملكه ، لكنه
إذا أضر بالغير ضرراً بيناً لا يسمح له (ابن عابدين ، رد المختار على الدر المختار - الجزء ٥ ، ص
٢٣٧ مكتبة الحلبي ، الطبعة الثانية ، القاهرة) ، فإذا كان التقدم التقنى يؤذى الناس فإنه
مرفوض .

٣٣ - راجع إسماعيل عبد الرحيم شلبي ، التكامل الاقتصادي بين الدول الإسلامية ، الاتحاد الدولي للبنوك
الإسلامية ، وكذلك انظر :

Abdul Rahman Yousri, Towards Positive Economic Integration Among Islamic Countries.
مقال قدم لندوة البنوك الإسلامية - إسلام آباد ١٩٨٢ وأعيد طبعه في دراسات في علم الاقتصاد
الإسلامي للمؤلف (سبق ذكره) .

٣٤ - ﴿ والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم ﴾ (المعارج ٢٤ - ٢٥) راجع ما كتب عن
فريضة الزكاة خاصة يوسف القرضاوى ، دور الزكاة في علاج المشكلات الاقتصادية بمحوث مختارة
من المؤتمر العالمى الأول للاقتصاد الإسلامى .

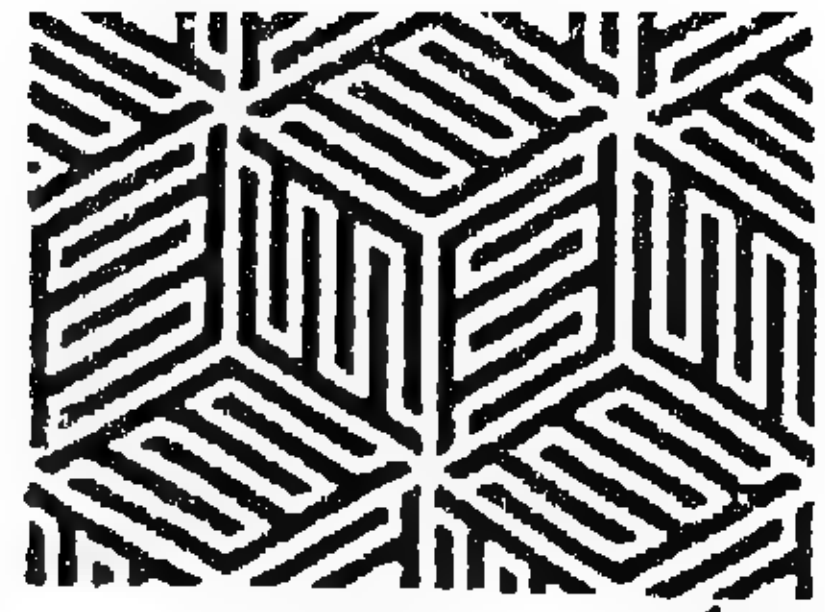


ملحق الملاحظة رقم (١)
المراجع الخاصة بالنظرية الوضعية

- 1 - ACHARYA, S.N., Perspectives and Problems of Development in Low - Income, Sub - Saharan Africa, Word Development February, 1981 .
- 2 - AHLUWALIA, M.S., Inequality, Poverty and Development Juornal of development Ecouomics 3, 1976 .
- 3 —BALASSA, B., Retorming the System of Incentives in Developing Countries , World Development 3, 1975 .
- 4 - BOEKE, J.H., Econmics and Economic Policy of Dual Sucieties, New York : International Secretariat ,Instit. of Pacific Relations, 1953 .
- 5 - HAGEN, E. The Economics of Development, Homewood, Illinois, kichard D. Irwin, 1986.
- 6 - HIGGINS, B, Dualistic Theory of Under - developed Areas Economic Development and Cultural Change, January 1956. Also for him; Economic Development, N. York,1968.
- 7 - HAKAMORI, H. AND YAMASHITA, S, Measuring Socio-Econ. Development Indicators Development Paths and International Comparisons, The Developing Economics, Japan, Vol.XI, No. 2, July 1973.
- 8 - HAQ, MAHBUBUL, The Poverty Curtation, N. York: Colombbia University Press, 1976.
- 9 - KIKER B. F. The Historical Roots of the Concept of Huikon Capital Journal of Political Economy, Supplment, October,1966.
- 10 - LITTLE, I.M.D., Economic Development, Basic Books, Inc., Publishers, N. York, 1982.
- 11 - MYINT, HLA, Economic Theory and Development Policy, Economica, Vol. 34, No. 134, May 1967.
- 12 - MYRDAL, G, Asian Drama : An Inquriy into the poverty of Nations, London, Allen Lane 1968. Also for Myrdal, Development and Underdevelopment, Cairo National Bank of Egypt,1956.
- 13 - ROSTOW, W., The Strages of Economic Growth, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.
- 14 - SEERS, DUDLEY, The Limitations of special case, Bulletin of the Oxford Institute of Economics and Statistics, Vo.25, No.2, May 1963.

- 15 - STREETEN, PAUL, The Use and Abuse of Models in Development Planning, in Kurt Martin and John Knapp (Eds.), The Teaching of Development Economics, F. Cass & Co. Ltd. 1966. also for him. The Frontiers of Development Studies, London, Macmillan. 1973.
- 16 - TODARO, M.P., Economic Development in the Third World, 1988.
- 17 - WHEELER, D. Human Resource Development and Economic Growth in Developing Countries , World Bankm Staff Working papers, no. 407 (July, 1980).
- 18 - WPRLD BANK, Povety , World Development Report, 1990, Oxford University Press, June, 1990.





أبحاث



لمحة عن التصوف عند المسلمين (نشأته ومصادره وموقف المسلمين منه)

د / عبد الحميد عبد المنعم مذكور

مقدمة :

تطرح « المسلم المعاصر » بهذا البحث موضوعاً طال تأجيل النقاش حوله وهو موضوع التصوف . وقد يُرد هذا التأجيل - رغم أهمية الموضوع - إلى اختلاط المفاهيم فيها وأكثرها مفاهيم غير علمية . ومع هذا فليس هناك خلاف على أهمية التصوف كتيار انخرط فيه عدد من كبار الأئمة والمفكرين في تاريخنا الإسلامي ، وضم - ولا زال - ملايين المسلمين . وانطلاقاً من الوعي بهذه الأهمية يأتي بحث د . عبد الحميد مذكور كمستهل لطرح قضية التصوف بجميع تفصيلاتها . بدءاً من مفهومه في فترة الرسالة الأولى وتطوره في الفترات اللاحقة ، وممارساته ، وموقفه من الإسلام كعقيدة وفكر ، ودوره في حياة المسلمين وحضارتهم ، وانتهاءً بتصحيح المفاهيم الخاطئة حوله ، فضلاً عن تصحيح المفاهيم الخاطئة في بعض ممارساته .

تمهيد :

يمثل التصوف نزعة إنسانية عامة ، يمكن القول بأنها ظهرت في كل الحضارات البشرية ، على نحو من الأنحاء . وقد أفصح في الروح - بصورة كثيرة متنوعة - عن أشواقها العميقة في التطهر ، والاستعلاء على كثافة المادة ، والتطلع إلى تحقيق مستوى أعلى من الكمال .

ويستطيع الدارسون للتصوف المقارن أن يضعوا أيديهم على بعض النقاط والمسائل المشتركة ، التي لا

تكاد يخلو منها نظام صوفي ، ولكنهم يستطيعون - كذلك - أن يتلمسوا بعض المسائل المتميزة ، بسبب ما يحيط بالتصوف من مؤثرات وملازمات ، تتعلق بمصادر التوجيه الروحي ، أو بظروف الواقع الاجتماعي ، أو تتصل بما أودع الله في النفس الإنسانية من المواهب والملكات والخصائص ، التي تنفرد بها عن سواها ، إلى الحد الذي جعل بعض شيوخ التصوف المسلمين يقولون : إن الطريق إلى الله - عز وجل - بعدد نفوس السالكين وتضمن

هذه الورقة دراسة موجزة لمسألتين من المسائل الهامة ، المتعلقة بالتصوف عند المسلمين ، تتناول الأولى منها عوامل نشأة هذا التصوف ، مصحوبة بمناقشة نقدية كما قدم لها من تفسيرات على أيدي بعض المستشرقين ، أما المسألة الثانية فقد سعب إلى تقديم تخطيط عام لموقف المسلمين من هذا التصوف ، والمسألتان مترابطتان ترابطاً وثيقاً ، لأن تحديد عوامل النشأة يلقي ضوءاً على طبيعة هذا التصوف من جهة ، ويمهد في الوقت نفسه ، من جهة ثانية - لما يمكن أن يصدر عليه أو على بعض أنماطه من أحكام أو مواقف لدى المسلمين .

ونود الإشارة هنا إلى ملاحظة عامة ذات أهمية بالغة ولذلك يؤدي إغفالها إلى قصور منهجي ، وأخطاء علمية ، وتعلق هذه الملاحظة بتوجيه النظر إلى أن هذا التصوف الذي ظهر في المجتمع الإسلامي ، ويرجع إلى تاريخ طويل يزيد على ألف عام ، وكان امتداده الزماني مصحوباً بامتداد مكاني فسيح الأرجاء وقد كان ظهوره وانتشاره ، في مجتمعات ذات ثقافات قديمة متنوعة ، وموروثات حضارية مختلفة ، ولم يكن غريباً أن يتأثر التصوف بهذه الروافد المتعددة ، التي ألقت بظلالها على ما نحاضه الصوفية من تجارب روحية ، وما أثمره التصوف من نظم وتقاليد ، وما انتهوا إليه من أفكار واتجاهات وإذا كانت

الدراسة التاريخية للتصوف توضح لنا هذه الملاحظة ، فإنها توضح - كذلك - أن من العسر ، بل من الخطأ أن نخضع هذه الظاهرة الممتدة في الزمان والمكان للتفسير بعامل واحد ، يفسر نشأتها وتطورها ، على نحو ما يوجد لدى بعض الدارسين ، لأن هذا النوع من التفسير لا يتفق مع طبيعة الظواهر المركبة ، ولا يتسق مع منطق التفسير العلمي الصحيح ، ومعنى ذلك أن على من يتصدى لدراسة مثل هذه الظاهرة أن ينظر إليها نظرة شاملة ، تستكشف جوانبها المختلفة ، وتستقصي أسبابها ، وعوامل التأثير فيها ، دون إغفال متعمد لعنصر من عناصرها ، حتى ولو كان مخالفاً لما وضعه الباحث من فروض وتفسيرات .

ثم إنه مطالب - كذلك - بمراعاة ما يتطلبه المنهج العلمي من أمانة وحذر ، واجتناب للتسرع في إطلاق الأحكام ، أو في تعميم ما لا يصح تعميمه منها ، وبهذا تأتي أحكامه أقرب إلى الحقيقة ، وأدلى إلى الإنصاف ، وأبعد عن الهوى ، وأكثر ملائمة لطبيعة الموضوعات المدروسة ، ولعل هذه الملاحظة ، وما ترتب عليها من نتائج تكون أكثر وضوحاً ، في دراستنا لهاتين المسألتين ، اللتين تضمنتهما هذه الورقة بإيجاز .

أولاً : التصوف عند المسلمين : نشأته ومصادره

بعد الحديث عن نشأة التصوف لدى المسلمين من الأمور ذات الأهمية البالغة . وقد كانت هذه المسألة موضع بحث من زمن بعيد ثم تجدد البحث حولها بعد أن تناولها المستشرقون بالدراسة . وقد تعددت الآراء واختلفت الاتجاهات - فيما يتعلق بهذه النشأة وأسبابها والعوامل المؤثرة فيها - من النقيض إلى النقيض ، ولم يسلم كثير من هذه الآراء من الوقوع في برائن التعصب للتصوف أو ضده . وسنحاول فيما يلي أن نتناول هذه المسألة بشيء من الإيضاح والبيان .

ويمكن القول بأن التصوف عموماً قد وجد عند المسلمين نتيجة لمجموعة من العوامل والمؤثرات : بعضها داخلي وبعضها أجنبي ، وقد تفاعلت هذه العوامل وتكاملت حتى أثمرت هذا العلم الذي تميز - في جانبه النظري - عن سواه من العلوم الإسلامية كالفقه وعلم الكلام والحديث ونحوهما ، كما أدت إلى تميزه - في الجانب العملي - عن سواه من طرق التربية الأخلاقية . وليس من الطبيعي أن ينشأ مثل هذا العلم دفعة واحدة ، ولا أن تتكامل مسائله وقضاياها ومنهجه في مدة قصيرة من الزمان ، بل إن من المتوقع أن يستغرق بعض الوقت حتى يتاح لتلك العوامل التي أثمرته أن تصل إلى غايتها في إيجاد هذا العلم وفي تطوره .

وقد كان الزهد هو البيئة الطبيعية التي نشأ

فيها التصوف .

ويشير ابن الجوزي - وهو من أكبر نقاد التصوف في كتابه تليس إبليس - إلى هذا المعنى بقوله : « الصوفية من جملة الزهاد ... إلا أن الصوفية انفردوا عن الزهاد بصفات وأحوال وتوسموا بسمات ... والتصوف طريقة كان ابتداؤها الزهد الكلي ... »^(١) . ولذلك اتجهت عناية الباحثين في تاريخ التصوف إلى الاهتمام بتلك المرحلة السابقة على التصوف بوصفها تمهيداً ومقدمة كان لها أثر واضح في وجود التصوف .

نشأة الزهد

ويرجع الزهد - لدى المسلمين - إلى عدة عوامل نشير من بينها إلى ما يلي : -
أ - العامل الديني : ويقصد به ما كان للقرآن الكريم والسنة النبوية من أثر في توجيه المسلمين إلى الزهد في الدنيا ، والعزوف عن لذاتها وعدم الاستغراق في متعتها وشهواتها ، والنظر إلى متاعها على أنه زائل وقليل ، وأن شدة الاهتمام بها ، وكثرة الانشغال بأمورها تصرف صاحبها عن كثير من الخير ، وتجعله مهدداً بسوء العاقبة في دار الخلود .

ولا شك أن القاري علقراً الكريم يجد فيه آيات كثيرة تتحدث عن هذه المعاني ، وتلفت النظر إلى ضرورة الاهتمام بأمر الآخرة ، ومن نماذج هذه الآيات قوله

تعالى : ﴿ اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ، ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما وفي الآخرة عذاب شديد ، ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور ﴾ [الحديد : ٢٠] .

- ﴿ من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون . أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار ، وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون ﴾ (هود : ١٥ ، ١٦) .

- ﴿ من كان يريد العاجلة (الدنيا) عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ، ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموما مدحورا ، ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا ﴾ (الإسراء : ١٨ ، ١٩) .. إلى آيات كثيرة أخرى .

وفي القرآن - كذلك - آيات تتحدث عن أهل الترف والغنى والاستكبار في الأرض ، والاعتداد على الجاه والمال والأولاد ، وتذكر الآيات ما وقع فيه هؤلاء - بسبب الغنى والترف - من إشراك بالله وجحود نعمته ، وكفر بالآخرة ، وتقصير عن أداء حقوق الله تعالى ، ومن نماذج هذه الآيات ما تحدث

الله به عن أداء حقوق الله تعالى ، ومن نماذج هذه الآيات ما تحدث الله به عن قارون في سورة القصص ، وأصحاب الجنة في سورة نون ، وصاحب الجنة في سورة الكهف ، وما تضمنته سورة التوبة من حديث عن هذا الذي عاهد الله تعالى - لكن آتاه الله من فضله ليتصدقن وليكونن من الصالحين فلما آتاه الله من فضله بخل بماله وأنكر حق الله عليه ، فترع الله من قلبه الإيمان وجعله من المنافقين (التوبة : ٧٥ - ٧٨) .

وجاءت السنة النبوية فسارت على المنوال نفسه ، حيث نجد من أقوال الرسول ما يتجه هذه الوجهة ثم تأكدت هذه الأقوال بالسلوك العملي للرسول صلى الله عليه وسلم الذي أثر حياة الزهد والتقشف والبساطة ، وابتعد عن حياة الترف والسرف والمتعة والتوسع في طيبات الدنيا ، وفي السنة أحداث كثيرة عن صبره على الجوع ، ورضاه بالقليل ، وإثاره للتواضع في مأكله وملبسه ومشربه وسائر أمره . وتحكى لنا أمهات المؤمنين عن أن بيوته كانت تظل شهورا دون أن يوقد في بيته نار ، وأن الطعام كان يعتمد على الأسودين : التمر والماء ، وأنه كان ينام على حصير فيؤثر في ظهره فيقول له عمر بن الخطاب : يا رسول الله ، كسرى يشربون في الذهب والفضة وأنت مكنا ، فيقول النبي صلى الله عليه وسلم : إنهم

عجلت لهم طيباتهم في حياتهم الدنيا»^(٢) .

ولعل من أبلغ الأدلة على ما كانت عليه حياة الرسول صلى الله عليه وسلم من شدة وتكشف أن أزواجه - أمهات المؤمنين - قد رغبن في شيء من السعة في النفقة ، واليسر في المعيشة ، فما كان من النبي صلى الله عليه وسلم إلا أن اعتزلهن شهراً كاملاً ثم نزل عليه قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ إِن كُنتُمْ تَرَدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْن أُمْتَعِكُنَّ وَأَسْرَحِكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً وَإِن كُنتُمْ تَرَدُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالْدارُ الْآخِرَةُ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمَحْسَنَاتِ مَنَكُنَّ أَجْراً عَظِيماً ﴾ (الأحزاب : ٢٨ ، ٢٩) . وفي هاتين الآيتين تحييد نسائه صلى الله عليه وسلم بين متعة الدنيا وزينتها وبين المقام معه على ما في حياته من الضيق والشدة فاخترن الله ورسوله والدار الآخرة ، وقاسمنه تلك الحياة التي اختارها إيثاراً لله عز وجل واستعداداً للحياة الآخرة^(٣) ، فلما انتقل إلى ربه لم يترك ديناراً ولا درهماً ولا شاة ولا بعيراً ولا أوصى بشيء لأنه كان يقول عن الدنيا « مالي وللدنيا إنما مثلي ومثل الدنيا كراكب سار في يوم صائف فقال (جلس في وقت الظهيرة) تحت شجرة ثم راح وتركها »^(٤) ولأنه مر مع أصحابه ذات يوم على شاة ميتة فقال لهم : « هل ترون هذه هانت على أهلها ؟ قالوا : نعم يا رسول الله . فقال رسول الله صلى الله

عليه وسلم : والذي نفس محمد بيده للدنيا أهون على الله عز وجل من هذه على أهلها حين ألقيوها »^(٥) .

وسار جمهور الصحابة على هذا الهدى الإلهي النبوي ، فآثروا الزهد وارتضوا حياة التكشف والتواضع ، ويعرف هذا بالرجوع إلى سيرة كبار الصحابة حتى من كان منهم غنياً كعثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف اللذين كانت أموالهما مبدولة في الخير والبر وتجهيز الجيوش ومعاونة الفقراء والمحتاجين أما حياتهما الشخصية والأسرية فلم يكن فيها سرف الأغنياء أو تبذير المترفين ، وقد وصف عثمان بأنه « كان يطعم الناس طعام الإمارة ، ويدخل إلى بيته فيأكل الخل والزيت »^(٦) وأما عبد الرحمن ابن عوف فكان يكثر من التصديق لينال مرضاة الله تعالى^(٧) .

وهكذا كان الزهد هو طابع الحياة في عهد الصحابة ، وقد اعترف لهم بذلك من جاءوا بعدهم فقالوا إن زهد الصحابة في الحلال كان أكثر من زهد من جاءوا بعدهم في الحرام^(٨) ، ووصفهم بأنهم كانوا يتركون تسعة أعشار الحلال خشية أن يقعوا في الحرام ، وذلك لما كانوا عليه من الورع الذي هو وثيق الصلة بالزهد . ووصفهم الحسن البصري - وهو من التابعين بقوله « والله لقد أدركت أقواماً وصحبت طوائف منهم ما كانوا يفرحون بشيء من الدنيا أقبل ، ولا يتأسفون على

شيء منها أدبر ، ولهي كانت أهون في أعينهم
من هذا التراب ... ^(٩) .

وفي ضوء هذا العرض الموجز يمكن أن
نرفض بعض الآراء التي قللت من تأثير
المصادر الدينية في نشأة الزهد ، ومن هذه
الآراء ما ذهب إليه نيكلسون ومن قبله
جولد زير من أن الزهد لم يكن من
خصائص الإسلام ولا نبي الإسلام ، لأن
الإسلام قد سيطرت عليه فكرة امتلاك
العالم والسيطرة عليه ، وهي فكرة تتنافى مع
الزهد في الدنيا ، ولأن الإسلام قد ذم
الرهبانية ، وكان مما استند إليه أن مادة
الزهد لم ترد في القرآن إلا مرة واحدة لم
تستعمل فيها بمعنى صوفي . وقد دفعه هذا
الموقف إلى تفسير نشأة الزهد بالتأثر
بالتعاليم والتقاليد اليهودية والمسيحية وإلى
العوامل الاجتماعية والسياسية التي نشأت
لدى المسلمين في القرن الأول الهجري وما
تلاه .

ولا شك أن هذا الرأي يغفل تلك
الآيات والأحاديث الكثيرة التي تدعو إلى
الزهد وتحث عليه وإن كانت تلجأ إلى
الاعتدال الذي هو سمة من سمات الإسلام
العام ، ولا تلجأ إلى الغلو أو المبالغة التي
يمكن أن تكون ذات مصادر أجنبية ،
وليست العبرة بالألفاظ ولكن بتلك الروح
التي اشتملت عليها الآيات القرآنية مكية
ومدنية واشتملت عليها الأحاديث وأكدها

التطبيق العملي في حياة النبي صلى الله عليه
وسلم وأصحابه .

ب- العامل السياسي : ويقصد به
ما ترتب على الحرب التي دارت بين
المسلمين حول منصب الخلافة أو حول
مسألة الإمامة وهي حروب بدأت بالفتنة
في أواخر عهد عثمان - رضى الله عنه -
وانتهت بقتله ثم اشتد لهيبها في عهد علي بن
أبي طالب كرم الله وجهه ، وانقسم
المسلمون إزاءها إلى فرق متناحرة ، بعضها
مع علي وبعضها مع معاوية ، وبعضها مع
طلحة والزبير ، وقد انقسم جيش علي بعد
واقعة التحكيم ، وظهر الخوارج ، ورأى
فريق من كبار الصحابة أن يعتزل هذه
الطوائف المتناحرة فراراً من الفتنة ، وإثارة
للسلام ، وطلباً للسكينة ، وخوفاً من
التورط في قتل المسلمين ، ووُجد فريق في
عهد علي نفسه ، ثم وجد بعضهم بعد
قتله .

وقد لزم هؤلاء منازلهم ومساجدهم
« وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة » ولعل
هؤلاء كانوا يستحضرون في أذهانهم بعض
أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم التي
تحدث فيها عن وقوع بعض الفتن ، ولما
سئل عن طريق النجاة منها قال في بعض
حديثه « امسك عليك لسانك وليسعك
بيتك ، وابك من ذكر خطيئتك » ^(١١) .

ولم يقتصر أمر هذه الحروب على ما وقع

في الصدر الأول للإسلام ، بل إنها استمرت - فيما بعد - وتعددت أسبابها ، وكان بعضها امتداداً لانقسام المسلمين إلى سنة وشيعة وخوارج وكان بعضها بسبب إثارة العصبية العرقية على يد بعض الحكام والولاة ، وصفحات التاريخ الإسلامي مملوءة بأخبار الحروب بين اليمنيين والمصريين وأمثالهم ، كما تمتلئ بالحديث عن المصادمات التي وقعت بين قوميات متعددة كان الحكام يستعينون بها في إنشاء الجيوش المالية لهم ، ومن هؤلاء الفرس والترك والسودان وأمثالهم . كما وقعت الحروب أحياناً بسبب الخروج على الدولة مثلما وقع من الخوارج والزنج والقرامطة وأمثالهم . وكان لهذه الفتن أثر في أن يعتزل فريق من الناس ضجيج الحياة وصخبها ، ويخلدوا إلى نوع من العزلة تورعاً عن الوقوع في الفتن وإثارة للسلامة ، وهرباً من ظلم المسلمين أو سفك دمائهم .

ج - العامل الاجتماعي : ويقصد به ما طرأ على الحياة الاجتماعية من صور السلوك وأنماط العيش التي لم تكن معروفة في عهد الصحابة ومن سار على نهجهم من التابعين . فعلى حين كانت حياة هؤلاء تتميز بالبساطة في المأكل والمشرب والملبس والسكن وفي سائر أمور حياتهم - إذا بالحياة الاجتماعية تنحو نحو التغير التدريجي الذي ابتعد بها قليلاً قليلاً عن نموذج الحياة في عصر الصدر الأول ، وإذا بنا نجد أنماطاً

من الحياة لم تكن مألوفاً من قبل فوجدنا التفنن في الطعام والشراب والمآدب ، ورأينا ألواناً من اللهو تبدى في مجالس الغناء والقيان والشراب ، وكان للتأثر ببعض الشعوب كالفرس أثر كبير في هذا التحول والانتقال ، وظهر الترف والسرف في صور تصدم الشعور المرفف ، وتشتت أهل الحاجة والفقر والمسكنة ، وسمعتنا عن حفلات الزواج والختان التي تنفق فيها الأموال بمئات الألوف ، بل بالملايين من الدينار والدراهم أحياناً ووجدنا من الخلفاء (المأمون) من يدفع في مهر زوجته ألف حصاة من الياقوت ، ويوقد شموع العنبر في كل واحدة مائتا رطل ، ويسط لها الفرش المنسوجة بالذهب ، المكلفة بالياقوت وينفق أبوها (الحسن بن سهل وزير المأمون) في أيام العرس خمسين مليوناً من الدراهم (كذا)^(١٢) - كذلك فقد خشن المقتدر خمسة من أولاده وأقام كذلك حفلاً تكلف ستمائة ألف دينار ، وبنى معز الدولة داراً غرم فيها ثلاثة عشر مليوناً من الدراهم ويقال : أنفق عليها مليونين من الدينار ثم لم يسكنها^(١٣) . وتزوج ابن الخليفة المتقي من ابنة ناصر الدولة البويهى فكان الصداق خمسمائة ألف درهم والنحلة مائة ألف دينار^(١٤) . وكان هذا الإنفاق المسرف الفاحش متسقاً مع أنواع الملكيات التي تثير الدهشة والعجب والتي نصادفها في أخبار الخلفاء والحكام وأقربائهم ورجال الطبقة

العليا في المجتمع^(١٥) وعلى حين كان هؤلاء يعيشون هذه الحياة المترفة الناعمة كانت الكثرة من الرعية تعاني شظف العيش وقسوة الحياة وضيق ذات اليد وكانت فريسة لألوان الضر التي كانت تترادف عليها من أوبئة وأمراض وغلاء ومصادرة لأموال من يعرف المال طريقه إليهم لأوهن الأسباب وتقلب الأحوال أو وقوع هذه الأموال في أيدي اللصوص الذين كان لهم بأس وقوة شديدة حاربوا بها الدولة في بعض الأحيان .

ولم يكن التغير الذي أصاب المجتمع الإسلامي في ذلك التاريخ - وخصوصاً تحت حكم العباسيين - متصلاً بالتurf والثروة وحدهما ، بل إن التغير كان يشمل جوانب متعددة من الحياة الاجتماعية وليس أدل على ذلك من المصير الذي لاقاه الخليفة المهتدي (ت ٢٥٦ هـ) حينما حاول أن يعود بالمسلمين - في عهده - إلى قريب مما كان عليه الصدر الأول ، وأن يحملهم على منهج الحياة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وآل بيته والخلفاء الراشدين ، فحرم الشراب ، ونهى عن القيان ، وقلل من اللباس والفرش والمطعم والمشرّب ، وأخرج آنية الذهب والفضة من خزائن الخلفاء فكسرت وضربت دنائير ودراهم ... وكان يتهدد الليل ، ويطيل الصلاة ، ويلبس جبة من شعر ، فماذا كانت النتيجة ؟ لقد ثقلت وطأته على العامة والخاصة ...

فاستطالوا خلافته وسعموا أيامه وعملوا الحيلة عليه حتى قتلوه ، وعنفوه على ما قصد إليه من الإصلاح ، وأنكروا عليه ذلك لاختلاف الزمان^(١٦) وكانت هذه الظروف كلها تدفع بالكثيرين إلى أن يتركوا باب الزهد ، فبعضهم اختار الزهد اضطراراً لأنهم لم يستطيعوا الوصول إلى الغنى أو لأنهم وصلوا إليه ثم حدث لهم ما أزاله عنهم بالمصادرة ونحوها ، قرضوا بما هم فيه وتزهدوا^(١٧) ولعل هؤلاء قد أقنعوا أنفسهم بالقولة المشهورة إذا لم يكن ما تريد فأرد ما يكون ، وبعضهم اختار الزهد تدنياً وكراهية للشهوات ، وهرباً من الحرام ، وإثارةً للآخرة وطلباً لمرضاة الله تعالى . وفي ذلك يقول قائلهم : الدنيا عندنا على ثلاث منازل : حلال وحرام وشبهات ، فحللنا حساب ، وحرامها عقاب ، وشبهاتها عتاب ، فنخذ من الدنيا ما لا بد لك منه ، ويقول غيره : لو زهد أحد في زماننا هذا (أواخر القرن الثاني الهجري) حتى يكون كأبي ذر وأبي الدرداء في الزهد ما سمينا زاهدا قيل : ولم ؟ قال : لأن الزهد عندنا إنما يكون في الحلال المحض ، والحلال المحض لا يعرف اليوم^(١٨) .

وهكذا كان الزهد رد فعل مضاد للانحراف عن حياة الصدر الأول ، ومحاولة للتشبه بالسابقين فيما كانوا عليه من الزهد والورع . ونحن نجد لدى ابن خلدون شيئاً

قريباً من هذا المعنى في حديثه عن نشأة التصوف حيث يقول : وأصل هذه الطريقة « العكوف على العبادة ، والانقطاع إلى الله تعالى ، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة ، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف ، فلما فشا (شاع) الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقلوبون على العبادة باسم الصوفية والتصوفة »^(١٩).

وبعد شيوع الزهد - هنا - أمراً طبيعياً ، فهو - من جهة - يتصل بنموذج سابق يحاول أهل التقى والصلاح السير على منواله ، وهو - من جهة ثانية - يعد رفضاً للاندماج في تلك الحياة البعيدة عن هذا النموذج المثالي ، ويكاد يكون هذا السلوك أمراً مصاحباً للترف والتنعم والغنى الذي تصل إليه بعض المجتمعات في بعض الأحيان ، فإذا لم يكن هذا التنعم والغنى قائماً على أساس من القيم الأخلاقية النبيلة فإن أصحاب القلوب النبيلة والمشاعر المرهفة يرفضونه ويتعدون عنه ، ويجدون في الاستعلاء عليه نوعاً من السكينة والرضا^(٢٠).

وما سبق يتضح لنا أن ظاهرة الزهد كانت ثمرة لاجتماع تلك العوامل : دينية وسياسية واجتماعية .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الزهد ليس غاية في ذاته وإنما هو وسيلة لغاية أخرى ينبغي أن تصاحبه فهو سبيل إلى التحقق بمجموعة من القيم النبيلة التي تصاحبه أو تترتب عليه لأنه طريق إلى البعد عن الحرام ، وسبيل إلى الورع الذي يلزم الإنسان بالبعد عن الشهوات ، ولكي يتحقق له ذلك يجب على الإنسان أن يراقب الله تعالى ، في حركاته وسكناته ، وأن يحاسب نفسه فيما يحصل عليه من الرزق خشية أن يتسلل الحرام إلى رزقه دون علمه وهكذا . ولا يكتفى الزهاد بهذه الجوانب ، بل إنهم يرون في الزهد طريقاً إلى العبادة والطاعة لأن الزاهد لا يكتفى بمجرد العزوف عن الدنيا وشهواتها ، بل يتخذ ذلك منطلقاً للاستعداد للحياة الباقية ويشير إلى ذلك أحد الصوفية قائلاً : « من زهد في الدنيا واقتصر فقد استعجل الراحة ، بل ينبغي أن يشتغل بالآخرة »^(٢١) وعرفه بعضهم بأنه الزهد فيما سوى الله تعالى وترك الاشتغال بغيره^(٢٢) ، فإذا كفاه الزهد مؤونة الدنيا فليس أمامه إلا الإقبال على العبادة والطاعة ، والزاهد يجد في القرآن والحديث ما يرضى به ربه ، وما يشغل به نفسه ، فأمامه الذكر لله والتفكير في آلائه والتلاوة لكتابه ، وأمامه التسبيح والاستغفار والقنوت وسهر الليل ، وصوم النهار ، وأمامه - كذلك - تلك النماذج العليا التي

يتكرر الحديث عنها في القرآن كقوله تعالى : ﴿ أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴾ (يونس ٦٢ ، ٦٣) .

وقوله ﴿ التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِلُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (التوبة ١١٢) . ﴿ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ ، وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴾ (الأحزاب ٣٥) .

ومثل هذه الآيات في القرآن كثير وهي تتحدث عن أوصاف وعبادات كانت أمام أعين الزهاد وقد وجدت تطبيقاتها في حياة الصحابة ومن تبعهم بإحسان . وأطلق على هؤلاء الزهاد في تلك الفترة تسميات متعددة كالعباد ، والنسّاك ، والفقراء ، والقراء ، وهم أهل القرآن أو العلماء ، كما يقول ابن الجوزي .

٢ - نشأة التصوف :

وفي ثنايا هذه الطائفة ، ومن بين هؤلاء الزهاد بدأ الزهد يشهد تطوراً جديداً انتقل

به إلى تسمية جديدة ، هي التصوف ، وطائفة جديدة هي الصوفية ، ويرتبط هذا التطور ببعض الملاح أو المظاهر الخارجية والداخلية : فمن الملاح الخارجية التي ترجع إلى أوائل القرن الثاني أو منتصفه - أن هؤلاء الزهاد آثروا أن يلبسوا الصوف لأنه شعار التواضع ، وزى الصالحين ، ورمز التقشف والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، وبدأ هذا الزي يميزهم عن غيرهم ، ومن ثم بدأ الصوفية يجتمعون : بعضهم إلى بعض ، وأخذ يتميز من بينهم من يصلحون لكي يكونوا قادة أو موجهين أو شيوخاً ، وقد اجتمع في هؤلاء من الصفات والخصائص ما يجعلهم جديرين بأن يكون لهم الصدارة بين أخوانهم ، وكان من أهم ما يميز هؤلاء أنهم كانوا قادرين على تأمل واستبطان تجربتهم الروحية ، وملاحظة ما تقتضيه من مقدمات ، وما تتكون منه من عناصر وما تحتاج إليه من شروط وما تفضي إليه من نتائج ، وكان هؤلاء - كذلك - المقدرين على وصف هذه التجربة والحديث عنها ، ولم يكونوا يرجعون في هذا الوصف إلى كلام السابقين ، بل كان حديثهم هنا نابعاً من تجربتهم الذاتية ، ومن معانئهم الروحية ، فالتجربة تدهم بعلم خاص ، ومعرفة شخصية ، وكان بعض هؤلاء يحس أحياناً بأنه مضطر إلى الإفصاح عن تلك المعرفة ، وبأنه عاجز عن كتمان ما يمتليء به

قلبه من الشاعر أو الأحاسيس ، فكأنه - عندئذ - يحس بما يشبه الوجد الفني أو الامتلاء الشعوري الذي يحس به الفنانون أو الشعراء ، ولذلك كان هؤلاء يجلبون « راحة » في التعبير عما تفيض به صدورهم وفي هذا يقول الحكيم الترمذي « ما صنعت حرفاً عن تدبير ، ولا لئنسب إلى شيء منه ، ولكن كان إذا اشتد عليّ وقتي أتسلى به »^(٢٣) وبدأ هؤلاء يُسجلون خواطرهم ، ويصفون تجاربهم ، ويتحدثون عن أذواقهم ومواجيدهم . وبدأت تظهر بعض الرسائل التي تتحدث عن تلك التجربة الروحية ، بل بدأ بعض هؤلاء يجلسون للحديث بين الصوفية أو للحديث عن التصوف بالمساجد^(٢٤) ، وكان من أولهم يحيى بن معاذ الرازي (ت ٢٥٨ هـ) وأبو حمزة البغدادي (؟) الذي تكلم ببغداد قبل أن يتكلم بمسجد المدينة ، وكان الإمام أحمد بن حنبل يقره ويعترف له بالفضل ، فإذا جرى في مجلسه شيء من كلام القوم كان يقول له : « ما تقول فيها يا صوفي »^(٢٥) وترتب على ظهور هؤلاء الأعلام بين الصوفية أن وجدت « نواة » لما عرف - فيما بعد - بالطرق الصوفية ، حيث تجتمع حول كل واحد منهم عدد من المريدين الذين ينتفعون بعلمه ويستمعون إلى كلامه ، ويأخذون بتوجيهاته ، وانتسبت تلك التجمعات إلى الشيوخ أحياناً فرأينا السهلية نسبة إلى سهل

التستري ، والمحاسبية نسبة إلى المحارث المحاسبي ، والطيغورية نسبة إلى أبي يزيد البسطامي ، والجنيدية نسبة إلى الجنيد بن محمد البغدادي وهكذا . وكل هؤلاء من أعلام التصوف في القرن الثالث الهجري ، وأصبح من المؤلف أن نجد في تراجم هؤلاء عبارات توضح مكانة كل منهم وأستاذيته كأن يقال : وله طريقة معروفة ، أو أن يقال وله تلاميذ ينتسبون إليه وربما تميزت تلك التجمعات بأسماء البلاد التي تظهر فيها وكان أفراد هذه التجمعات يلتقون بعضهم ببعض وتجرى بينهم المحاورات والمقارنات أحياناً ، ومن ذلك مثلاً أن مشايخ بغداد اجتمعوا عند أبي حفص النيسابوري (ت ٢٧٠ هـ) وسألوه عن الفتوة ، فقال : تكلموا أنتم فإن لكم العبارة واللسان فقال الجنيد (الذي يوصف بأنه سيد الطائفة وهو ببغداد ت ٢٩٧ هـ) : الفتوة إسقاط الرؤية ، وترك النسبة ، فقال أبو حفص : ما أحسن ما قلت ، ولكن الفتوة عندي أداء الإنصاف ، وترك مطالبة الانتصاف ، فقال الجنيد : قوموا يا أصحابنا فقد زاد أبو حفص على آدم وذريته^(٢٦) . ومن هذا الباب قول إبراهيم ابن أدهم لشقيق بن إبراهيم حين قدم عليه من خراسان : كيف تركت الفقراء من أصحابك ؟ فقال : تركتهم إن أعطوا شكروا ، وإن منعوا صبروا ، فقال إبراهيم : هكذا تركت كلاب بلخ عندنا

فقال له شقيق : وكيف الفقراء عندك يا أبا إسحق ؟ قال إن مُنعوا شكروا وإن أُعطُوا آثروا فقبل رأسه وقال : صدقت يا أستاذ^(٢٨) . ولما دخل الواسطي نيسابور سأل أصحاب أبي عثمان الحميري : بماذا يأمركم شيخكم ؟ فقالوا : كان يأمرنا بالتزام الطاعات ورؤية التقصير فيها فقال : أمركم بالمجوسية المحضة !! هلا أمركم بالغيبة عنها برؤية منشئها ومجريها^(٢٩) .

وكان على هؤلاء الشيوخ أن يوضحوا وصاياهم لأتباعهم وأن يحددوا قواعد السلوك وآدابه لهم ، وقد اكتفى بعضهم بالتعليم الشفهي ولذلك لم يكتب كتباً ، بل كان يقول : كتبى أصحابى^(٣٠) . وقام بعضهم بكتابة الكتب والرسائل واشتهر بذلك عدد من كبار الصوفية في القرن الثالث الهجري وما بعده ومن هؤلاء المحاسبي وسهل التستري ، والجنيد بن محمد والحكيم الترمذي وأمثالهم ، وكان من أهم الدوافع إلى التأليف في التصوف الرد على المنحرفين من أدياء التصوف ، ويبرز هذا الهدف في مقدمة كثير من الكتب الصوفية كالعرف للكلاباذي واللمع للطوسي والرسالة للقشيري ، وكان من أهم أهدافهم كذلك مواجهة الهجوم الذي تعرض له الصوفية منذ أن أصبحوا طائفة متميزة في ملابسها ولى منهجها ، ثم إن بعض المؤلفين في التصوف حاولوا أن يوضحوا أسس الطريق ، ويحددوا عناصره بصفة

عامة ، كما حاولوا أن يبرزوا رأى الصوفية في علوم الطوائف الأخرى التي كانت معاصرة لهم كالفقهاء والمفسرين وعلماء الكلام وأمثالهم ومن هؤلاء أبو طالب المكي في كتابه قوت القلوب . وهكذا تحدثت ملاحم التصوف ، واتضحت قساماته ، في القرن الثالث الهجري وما بعده ، وكان هذا التطور مصاحباً لتطور العلوم الإسلامية وإلى ذلك يشير ابن خلدون بقوله : فلما كثبت العلوم ، ودوت وألف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقهم ... وصار علم التصوف في الملة علماً مكنوناً بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط ، وكانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال ، كما وقع في سائر العلوم التي دوت بالكتاب من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك^(٣١) . ويذكر ابن تيمية أن التصوف ظهر - أول ما ظهر - في البصرة التي كان فيها من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف ونحو ذلك ما لم يكن في سائر أهل الأمصار ، ولهذا كان يقال فقه كوفي وعبادة بصرية^(٣٢) ، وقد رويت عن عبّاد البصرة وزهادها حكايات كثيرة تدل على هذه المبالغة ثم جاء التصوف امتداداً لهذا الاتجاه القائم على الزهد والعبادة وانتشر في سائر البلاد الإسلامية ووجدت مدارس في شتى الأقطار : في مصر والشام والعراق وخراسان وغيرها .

ويمكن القول بأن التصوف نشأ نشأة طبيعية داخل البيئة الإسلامية نتيجة لأسباب موجودة داخل هذه البيئة ، وأنه كان من الممكن أن ينشأ حتى لو لم يتصل المسلمون بثقافات أجنبية أو بأنواع أخرى من التصوف ، وقد كان أعلام هذا التصوف حريصين على توضيح أن تصوفهم يتنسب إلى الكتاب والسنة ، وقد كرروا ذلك في مناسبات كثيرة ، وألحوا عليه في مواطن متعددة ، ليتقرر ذلك في نفوس أتباعهم ، وها هو ذا الجنيد يقول : مذهبنا هذا مقيد بأصول الكتاب والسنة^(٣٣) ، ويقول : الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم واتبع سنته ولزم طريقته . وعندما سُئل أحدهم عن البدعة قال : التعدي في الأحكام والنهاون بالسنن ، واتباع الآراء والأهواء ، وترك الاقتداء والاتباع^(٣٤) . فإذا وقع في قلب واحد منهم إلهام أو فكرة فإنه لا يقبلها كما يقول الداراني إلا بشاهدي عذلي : هما الكتاب والسنة^(٣٥) . ولو ذهبنا نستقصي أقوالهم حول هذه الفكرة لطال بنا القول ، مما يدل على رسوخ هذه العقيدة لديهم ، ويين أن هذا الإعلان المتكرر من شيوخ الصوفية ليس أمراً عارضاً ، ولا مؤقتاً مؤقتاً ، بل هو موقف ثابت راسخ يصل التصوف - عندهم - بأصول راسخة مستقاة من الكتاب والسنة ، ومن أحوال الصحابة الذين وجد الصوفية في أقوالهم

وأحوالهم دعائم لطريقتهم ، ونماذج مثل للاقتداء بها وخصوصاً لدى الخلفاء الراشدين وغيرهم من كبار الصحابة كأمي خذ الغفاري وسلمان الفارسي وحذيفة بن اليمان ، وصهيب الرومي ، وأبي الدرداء والبراء بن عازب وأهل الصفة وغيرهم ، ولذلك نجد بعض كتب الصوفية تبدأ بالترجمة لهؤلاء الأعلام ككتاب الحلية لأبي نعيم الأصبهاني والطبقات الكبرى للشعراني ، ونجد بعضها - مثل كتاب اللمع للسراج يخصص بمحدث مطول يذكر فيه ما تحقق لهم من الأحوال التي تعلق بها أهل الصفة من هذه الأمة ، وهو يختم هذا الحديث بقوله : « وما منهم أحد إلا وله تخصص في معان من هذا النوع الذي ذكرنا ، والمؤمنون مندوبون إلى التعلق بهذه الأفعال والتخلق بأخلاقهم فيما أتوا به من أنواع الطاعات ، ونطقوا به من أنواع الحكم^(٣٦) » .

ويمكن أن نطلق على هذا النوع من التصوف التصوف السنّي أي التصوف القائم على متابعة القرآن والسنة ، والاستمداد منهما ، والوقوف عند حدودهما ، وضبط السلوك والخواطر والمعارف بميزانها ، وما دام أصحاب هذا التصوف قد أعلنوا انسابهم إلى الشرع فيجب أن نحاكمهم إلى ما انتسبوا إليه ، لأنه هو المعيار الذي ارتضوه ، فما وافق الشرع من قولهم أو فعلهم قبلناه ، وما

المسلمين بتراث غيرهم من الأمم ، كما كان يرجع - في بعض الأحيان - إلى اتصال المسلمين - بعد الفتوح الإسلامية بكثير من الشعوب التي كان لها قَدَم راسخة في التصوف كالحند وفارس ، وربما كان بعض الصوفية من أصول ترجع إلى هذه الشعوب ، وليس بعيد أن يكون للأقليات الدينية - غير الإسلامية - أثر في هذا الصدد ، ترتب على الاتصال برهبان النصارى أو أحبار اليهود خاصة ممن عُرفوا بينهم بتأويل النصوص الدينية كالقبالة وأمثالهم ، وأثمر الاتصال بهذه المصادر الأجنبية ثمرته فوجدنا من بين من يتسبون إلى التصوف من يتحدثون عن الفناء أو الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود أو إسقاط العبادة عن أهل الولاية ونحو ذلك من الموضوعات التي ليس من السهل إرجاعها إلى أصول إسلامية ، وإن كان من السهل إرجاعها إلى مصادرها الأجنبية .

وقد أدى وجود هذا النوع من التصوف لدى المسلمين إلى الإضرار بمفهوم التصوف في عمومه والنظر إليه على أنه - في جملة - ليس إلا أثراً من آثار التصوف الأجنبي ، ولذلك وُصِف بأنه بدعة أو رهبانية مع أن أقطاب التصوف السني وقفوا لتلك النظريات الأجنبية بالمرصاد ، وردوا على أصحابها ، وبيّنوا ما فيها من مخالفة للشريعة ، كما قاموا بتوضيح

خالفه رفضناه وتركناه ، وقد كان أحد شيوخ التصوف يقول ذلك صراحة فالشيخ أبو الحسن الشاذلي يقول لأحد المريدين : « إذا عارض كَشَفَكَ الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف وقل لنفسك إن الله تعالى قد ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها لي في جانب الكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة » . ويعلق الشعراي على ذلك بقوله : « إنهم أجمعوا على أنه لا ينبغي العمل بالكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة إلا بعد عرضه على الكتاب والسنة »^(٣٧) .

ونحن نؤكد على هذا المعيار في حديثنا عن هذا النوع من التصوف لأنه قد وجد لدى المسلمين نوع آخر من التصوف يختلف عما تحدثنا عنه ، ويمكن تسميته بالتصوف الأجنبي أو الفلسفي ويقصد به ذلك التصوف الذي يتناول أفكاراً أو موضوعات ذات شَبَه بما نجده في بعض أنظمة التصوف الموجودة خارج البيئة الإسلامية كالتصوف الهندي أو المسيحي أو تصوف الأفلاطونية المحدثة .

وقد وُجد هذا النوع من التصوف لدى المسلمين لأسباب متعددة يمكن إجمالها في أن بعض الصوفية قد أتاحت لهم فرصة الاتصال أو التعرف على أنواع أجنبية من التصوف ، وكان ذلك يرجع - أحياناً - إلى الترجمة التي كانت سبباً في معرفة

عقائدهم وبيان الأصول الشرعية التي تقوم عليها طريقتهم ، ولذلك وجدنا كثيراً مؤلفات الصوفية تبدأ ببيان عقائد الصوفية فيما يتعلق بالله وصفاته ، والنبوة وخصائصها ومكانتها ، ويتضح ذلك مثلاً في كتاب التعرف واللمع وقوت القلوب والرسالة القشيرية وما جرى مجراها من مؤلفات الصوفية .

٣ - مصادر التصوف .

وكان من آثار وجود هذه النظريات في هذا النوع من التصوف - أيضاً - أن كثيراً من الباحثين في نشأة التصوف الإسلامي - وخاصة من المستشرقين - قد أرجعوا التصوف - في جملته - إلى مصادر أجنبية تنوعت بحسب ثقافتهم فبعضهم يرجعه إلى الثقافة اليونانية ، وبعضهم يرجعه إلى التصوف الهندي ، وبعضهم يرجعه إلى الثقافة الفارسية ، وبعضهم يرجعه إلى الرهينة المسيحية النصرانية^(٥) وأكثر هؤلاء يُغفل المصدر الإسلامي الذي رأينا أنه كان يمثل العنصر الحاسم والجوهرى في نشأة التصوف الذي كان امتداداً وتطوراً لظاهرة الزهد التي وجدت لدى المسلمين على نحو ما أسلفنا من قبل . ولنا - على هذا الاتجاه - ملاحظات نجملها فيما يلي :-

١ - أن هذا الاتجاه إلى التفسير بالمصادر الأجنبية وحدها يهدر قيمة العوامل التي أشرنا إلى تأثيرها من قبل ، كما أنه ينكر على المسلمين أن تكون لهم تجربتهم الروحية الخاصة ، التي تتمثل فيها أشواق أرواحهم ، مع أن تلك التجربة الروحية تكاد تكون من الأمور المشتركة التي نجدها في معظم الحضارات الإنسانية ، وليس بمستغرب أن يكون للمسلمين مثل هذه التجربة الروحية وبخاصة أنه قد أتيح لهم أن يكون بين أيديهم ما يمنح هذه التجربة أسباب القوة والثراء ، ولكن هذا الاتجاه - فيما يبدو - كان وثيق الصلة باتجاه عام يرمى إلى إرجاع العلوم الإسلامية إلى مصادر أجنبية ، فعلم الكلام القائم على الدفاع عن العقيدة الدينية ليس إلا صورة من الفلسفة اليونانية عند بعضهم . وتفسير القرآن لدى المسلمين ليس إلا تقليداً لطريقة سبق أن وضعها السريان في شرحهم للكتب الفلسفية والمنطقية التي ترجموها إلى لغتهم ، أما الفقه فيرى بعضهم أنه متأثر بالقانون الروماني ، بل إن علوم اللغة العربية ذاتها قد تأثرت بالثقافة الفارسية والفلسفة اليونانية ، وينطبق ذلك - من وجهة نظرهم - على التصوف الذي يرجع إلى مصادر أجنبية اختلفت باختلاف الدارسين وترتب على ذلك تجاهل العوامل التي أدت

(٥) يمكن الرجوع إلى تفصيلات أقوال في : الحياة الروحية في الإسلام للمرحوم الدكتور محمد مصطفى حلس ، ومدخل إلى التصوف الإسلامي للدكتور أبو الوفا الفتازلي ، وكتاب : في التصوف الإسلامي وتاريخه لنيكلسون ترجمة الدكتور أبو العلا غنم .

إلى نشأته في البيئة الإسلامية^(٣٨).

٢ - أن أصحاب هذا الاتجاه إلى تفسير نشأة التصوف بعوامل خارجية قد أغفلوا الجانب الأكبر من تراث الصوفية في حديثهم عن صلتهم بالله وما تتطلبه من طاعة وعبادة ، كما أغفلوا حديثهم عن الأخلاق ، والإلهامات الصادقة التي أخضعوها لمقياس الشريعة ، ولم يلتفتوا إلا إلى ملاحظة حديث بعض الصوفية عن الفناء أو وحدة الوجود أو الحلول ، وليس التصوف كله هو تلك النظريات الأجنبية التي لا تمثل - بحسب النظرة الشاملة إلى تراث التصوف - إلا قطاعاً هامشياً جزئياً ، لم يتح له الانتشار أو الذيع بين سائر الصوفية ، بل كان - عند الكثرة الساحقة منهم - موضع إنكار ومعارضة ، وكان أصحابه - عندهم - موضع نقد ومؤاخذه . ومعنى ذلك أن الاختصار في نشأة التصوف على المصادر الأجنبية وحدها ليس إلا نوعاً من التعميم الذي يفتقر إلى الدقة ويحتاج إلى التحديد . ولعل مما يؤكد هذه الملاحظة أن تلك الأحكام العامة قد جاءت بعد دراسة بعض الشخصيات كذى النون المصري ، وأبي يزيد البسطامي والحلاج وابن عربي ، وليس التصوف هو هؤلاء وحدهم ولكنه يضم - مع هؤلاء - مئات ومئات من الصوفية الذين ظهوروا خلال القرون ، وأسهموا بما كتبوه في توضيح حقائق

التصوف وأصوله وينبغي أن يكون تراث هؤلاء موضع الاعتبار عند إصدار حكم أو تقويم عام للتصوف أو لأصوله وإلا وقعنا في التعميم الذي يركز - فقط - على جانب واحد من الظاهرة - موضع الدراسة - ويتجاهل ما سواها من الجوانب على الرغم مما يمكن أن يكون لها من أهمية .

٣ - يلاحظ أن أكثر الآراء التي قيلت لتفسير نشأة التصوف بمصادر أجنبية قد لجأت إلى تفسيره بمصدر واحد كان يختلف باختلاف ثقافة الدارسين ، فالدارس للثقافة الهندية كان يرجع التصوف إليها والمطلع على الثقافة اليونانية كان يجعله صورة منها وأثراً من آثارها ، وكذلك يفعل من له صلة بدراسة التصوف المسيحي أو الفارسي وهكذا .

ويترتب على هذا التفسير بمصدر واحد أننا نجد شيئاً واحداً - وهو التصوف - قد فسر بمصادر متعارضة يلغى بعضها بعضاً^(٣٩) ، كما يترتب عليه - أيضاً - أن صاحبه يعجز عن تفسير ظواهر أخرى لا يمكن تفسيرها بالمصدر الذي اختاره ، وعلى سبيل المثال ذهب بعض الباحثين إلى أن التصوف الإسلامي يرجع إلى المصدر الفارسي ، وكان من أدلته على ذلك وجود صلات اجتماعية وثقافية ودينية بين الفرس والعرب في مختلف العصور ، كما استدل بأن فريقاً كبيراً من شيوخ التصوف الأفذاذ

الذين ظهروا في عصور التصوف الأولى كانوا من الفرس^(٤٠). ولعل هذا التفسير لا يخلو من تعسف لأن الصلات بين الفرس والعرب لم تكن طريقاً له اتجاه واحد يمر فيه التأثير من الفرس إلى العرب فقط بل كان طريقاً له اتجاهان يتم بواسطتهما التأثير المتبادل بين الفرس والعرب ، ويمكن أن الفرس تأثروا باللغة العربية وعلومها وحضارتها ، وقد تأثر العرب بالفرس دون شك ، ولكن مقدار هذا التأثير في نطاق التصوف لم يكن واسعاً إلى الحد الذي يدعو إلى أن يكون هذا التأثير هو السبب في وجود التصوف لدى المسلمين . ومن الحق أن بعض الصوفية كانوا من الفرس ، ولكن كثيراً من الصوفية - إن لم يكن أكثرهم - كانوا من غير الفرس أى من العرب وغيرهم من الشعوب التي أسهمت في تكوين الحضارة الإسلامية وعلومها ومنها التصوف ، ويدلنا تاريخ التصوف على أن بعض الصوفية العرب كان لهم تأثير كبير في صوفية الفرس أنفسهم ومن أمثلة ذلك محيى الدين بن عربي الذي تأثرت به شخصيات عديدة من شخصيات التصوف الفارسي . فالمصدر الفارسي - إذن - لا يصلح - وحده - لتفسير نشأة التصوف في جملته ، وإن صلح لتفسير جانب منه . وينطبق هذا على سائر النظريات التي فسرت نشأة التصوف بمصدر واحد من المصادر ، ولذلك نجد أن كبار المؤلفين في

تاريخ التصوف من المهتمين بالثقافة الإسلامية قد أخذوا يتراجعون عن هذا المنهج في التفسير ومن هؤلاء نيكلسون الذي يقول : « وقد عُولجت مسألة نشأة التصوف في الإسلام حتى الآن معالجة خاطئة ، فذهب كثير من أوائل الباحثين إلى القول بأن هذه الحركة العظيمة - التي استمدت حياتها وقوتها من جميع الطبقات والشعوب التي تألفت منها الإمبراطورية الإسلامية يمكن تفسير نشأتها تفسيراً علمياً دقيقاً بإرجاعها إلى أصل واحد كال يدانيا الهندية أو الفلسفة الأفلاطونية الحديثة أو بوضع فروض تفسير جانباً من الحقيقة لا الحقيقة كلها »^(٤١).

ولعل من دوافع هذا الرأي لدى نيكلسون أنه كان أكثر اطلاعاً من غيره على المصادر الصوفية التي كان أكثرها مخطوطاً ، والتي لم تبدأ حركة نشرها إلا منذ عهد قريب . ومن المتوقع أن يؤدي نشرها إلى تعديل كثير من الأحكام التي تتعلق بالتصوف الإسلامي وبأعلامه وخصوصاً هؤلاء الذين يبدو الطابع الإسلامي جلياً واضحاً في كتاباتهم كالحارث المحاسبي ، وسهل التستري ، وأبي نصر الكلاباذي وأمثالهم .

٤ - ينبغي الإشارة إلى أنه ليس مقصوداً لنا إنكار كل تأثير بالمصادر الأجنبية ، ولكن ما نقصد إليه هو وضع

هذا التأثير في حجمه المناسب دون مبالغة أو تهويل . ويساعد على ذلك ما يلي :

أ - أنه لا ينبغي القول بالتأثير بعوامل أجنبية طالما كان من الممكن تفسير الظاهرة - موضع الدراسة - بالعوامل المتيسرة في البيئة الإسلامية ، ويتفق هذا المعيار مع طبائع الأمور حيث لا يلجأ المرء السيئ إلى الاستدانة إلا إذا عجز عن تدبير شئونه بما لديه من المال . ويترتب على تطبيق هذا المعيار أن نبحث عن عوامل التأثير ومصادره في البيئة القرية أولاً ، فإذا لم نجد تفسيراً لهذا الرأي أو ذاك في تلك المصادر القرية فإن من حقنا - عندئذ - أن نبحث عما يمكن أن يكون مصدراً لهذا الرأي .

وفي ضوء هذا المعيار يمكن أن ننظر إلى ما ذهب إليه بعض الباحثين الغربيين من أن القاعدة الثانية الكبرى في مذهب التصوف - بعد التوكل - هي مسألة الولاية وأن الولاية مذهب نصراني نقله الصوفية إلى الإسلام فصارت ملازمة له في كل عصوره^(٤٣) . ولا شك أن مثل هذا الرأي يتجاهل ما ورد في القرآن والسنة من حديث عن الولاية والأولياء وشروط ولايتهم ومظاهر إكرام الله تعالى لهم وعنايته بهم ، وما أعد الله لهم من الكرامة عنده ، ولم يرد هذا البيان في آية واحدة أو حديث واحد ، بل تكرر ذلك في مواطن كثيرة ، والتفسير بالمصدر الإسلامي - هنا - أولى

من التفسير بما سواه من المصادر . وينطبق هذا الأمر أيضاً على ما ذكره نيكلسون من أن شيوخ الصوفية استعاروا من الماتوية الفارسية لفظ صديق الذي أطلقوه على شيوخهم في الله^(٤٤) . فالقول بالاستعارة هنا يتجاهل ورود الكلمة في القرآن مرات عديدة منها قوله تعالى ﴿ ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسن أولئك رفيقا ﴾ (النساء : ٦٩) وقوله ﴿ والذين آمنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون ﴾ (الحديد : ١٩) . وقد وُصِفَ بها أبو بكر الصديق رضي الله عنه . والقول بالاستمداد من التراث الإسلامي أولى وأقرب إلى طبائع الأشياء من البحث عن مصدر أجنبي خارجي وبخاصة إذا كان بالإمكان الاستغناء عنه .

ب - ألا نقنع - في مسألة التأثير والتأثر - بمجرد التشابه لأن هذا التشابه قد يرجع - أحياناً - إلى تشابه السلوك الإنساني إزاء موقف من المواقف أو مشكلة من المشكلات ، ومثل هذا التشابه العفوي ليس له قيمة في الحكم بالتأثير والتأثر^(٤٥) ، ولذلك ينبغي البحث عن أدلة أو قرائن تاريخية تدل على الاتصال المباشر أو غير المباشر على نحو ما يفعل علماء الأدب المقارن في الحديث عن مسألة

التأثير والتأثر ، بل إن الدقة توجب عدم الاكتفاء بمجرد الاتصال ، بل لابد - للقول بالتأثير أو التأثر - من التأكد الحقيقي من وجوده لأن التوافق - كما يقول أحد الباحثين - لا يعنى المطابقة دائماً ، بل أكثر من ذلك فإن وجود اتصال بطريقة ما لا يدل - ضرورة - على أن العنصر المستعار يكتسى هنا أو هناك نفس المعنى ، لأن ذلك لا يعنى - دائماً - إلحاقه في الروح والاستلهام بمصدر التأثير^(١٥) .

ج - إذا تأكد لنا وجود الاتصال فينبغى ألا نقع في خطأ المبالغة أو التهويل ، بل ينبغى أن نضع المسألة في حجمها الصحيح ، لتبين مقدار التأثير وقيمه ، فربما كان هذا التأثير هامشياً أو سطحيًا ، وربما كان عارضاً أو وقتياً ، وربما كان تأثيراً بفكرة جزئية أو وسيلة في التعبير وربما كان التأثير للاستئناس للرأى الإسلامى لا لإنشاء رأى أجنبى في الإسلام^(١٦) فنحن نجد - أحياناً - في بعض الكتب الصوفية أقوالاً منسوبة إلى بعض الأنبياء السابقين أو بعض المتصوفة غير المسلمين ، وهى تذكر من باب الاستئناس الذى يدعم الفكرة ويؤكددها ، والصوفية لا يذكرون هذه الأقوال - في أكثر الأحيان - إلا بعد أن يتردوا كثيراً من النصوص المقتبسة من القرآن والسنة وأقوال الصحابة والتابعين

والزهاد والعلماء والصوفية ويوضح ذلك على سبيل المثال في كتب كقوت القلوب لأبى طالب المكي وإحياء علوم الدين للغزالي .

فإذا راعينا تلك الضوابط السابقة كلها ثم وجدنا ما يدل على التأثر الحقيقي فلا حرج علينا من القول به وبخاصة أن بعض الصوفية لم يكن يرى في ذلك بأساً ، إذا لم يتر فيه ما يتعارض مع عقل أو دين ، وقد عبر عن هذا الموقف بعض الصوفية كجلال الدين الرومى الذى قال : إن غصن الورد أينما بنبت فهو ورد ، وقال غيره : إن المهم هو الجوهر لا الوعاء الذى توجد فيه^(١٧) ، وقد رأى هؤلاء في هذا الموقف نوعاً من التسامح وسعة الأفق ، كما رأوا في ذلك نوعاً من الحكمة التى يسعى المؤمن إلى طلبها أين وجدها . وهكذا كان للتأثر بالمصادر الأجنبية أثر في نشأة هذا النوع الذى سماه كثيراً من الدارسين بالتصوف الفلسفى وإنما قلنا بذلك لمشابهة أقوال أصحاب هذا التصوف الأجنبى ، ولأن أقوالهم لا يمكن تفسيرها في ضوء النصوص الدينية . وقد كان على أعلام التصوف السننى أن يبذلوا جهداً أكبر في توضيح حقائق التصوف ، وفي مواجهة موجات الهجوم التى كان من أكبر أسبابها هذا النوع الثانى من التصوف الفلسفى : تصوف الفناء والاتحاد والحلول ووحدانية الوجود .

(١٥) انظر : التصوف طريقاً ونهجاً وملتجأً للأستاذ الدكتور / محمد كمال جعفر ١١١ ، ١١٢ .

تماماً وُجِدَتْ بعض الآراء التي حاول أصحابها أن يتخذوا موقفاً وسطاً بين الفريقين . وسوف نحاول توضيح ذلك على النحو التالي :

١ - كان للتصوف أنصاره والمعجبون به ، ومن الطبيعي أن يكون في مقدمة هؤلاء الأنصار الصوفية أنفسهم ، لأن انتسابهم إلى التصوف ، وتبنيهم لدعائمه ، وتوضيحاتهم لأسسه خير شاهد على أنهم يجدون فيه من الفضيلة والكمال ما لا يجدون في سواه ، ولأن تمسكهم به - على الرغم مما نالهم من الأذى أحياناً - خير دليل على اقتناعهم به وولائهم له . وحديث الصوفية عن التصوف ورجاله حديث مملوء بالإعجاب والفخر فالتصوف - عندهم - هو طريق موصل إلى ولاية الله تعالى ، وهو مدرسة لتخريج الأولياء ، والصوفية كما يقول السهروردي صاحب عوارف المعارف: هم أهل القرب والاجتماع إليهم الله تعالى ملابس الغرفان ، وخصهم - من بين عباده - بخصائص الإحسان ، فصارت ضمائرهم من مواهب الأنس مملوءة ، ومرآة قلوبهم بنور القدس مجلوة ، فتيأت لقبول الأمداد القدسية ، واستعدت لورود الأنوار العلوية ... أجساد أرضية بقلوب سماوية ، وأشباح فرشية (أرضية) بأرواح عرشية ، نفوسهم في منازل الخدمة سيرة ، وأرواحهم في فضاء

ولم ينظر المسلمون إلى تلك النظرة واختلفت وهذا ما نرجو أن نزيده بياناً في الفقرة التالية :

ثانياً : المسلمون والتصوف .

أوضحنا - من قبل - أن الصوفية أصبحت لهم وجود متميز منذ وقت مبكر يمكن أن يرجع إلى منتصف القرن الثاني الهجري وقد زاد هذا الوجود تميزاً واستقلالاً في القرن الثالث الهجري وما بعده حيث بدأ الصوفية يتجمعون حول شيوخهم وبدأت الكتب والمؤلفات الصوفية في الظهور والانتشار وأصبح بالإمكان التعرف على منهج هذه الطائفة وعلومها وأفكارها ، وكانت العلوم الإسلامية قد نشأت من قبل وتكاملت مناهجها واتضحت معالمها على يد الفقهاء والمحدثين والمفسرين وعلماء الكلام وأمثالهم ، وكان هؤلاء يلتقون بالصوفية ويناقشونهم وربما تجاوزت حلقة الفقيه مع حلقة الصوفي في المسجد خاصة بعد أن تحدث الصوفية عن علومهم وأفهامهم في المساجد ، وكان ذلك قد بدأ ييحيى بن معاذ الرازي (٢٥٨ هـ) وأمثاله . وكانت هذه المناقشات واللقاءات وسيلة لتحديد مواقف الناس من التصوف وإظهار رأيهم فيه وفي أهله . وتراوحت هذه المواقف بين الإعجاب الشديد بالتصوف والرفض القوي له ، وبين هذين الموقفين المتعارضين

القرب طيارة ... تسلوا بالصلوات عن الشهوات ، وتعوضوا بحلاوة التلاوة عن اللذات ، يلوح من صفحات وجوههم بشر الوجدان ، وينم عن مكنون سرائرهم نصارة العرفان « ... » أوفر الناس حظاً في الاقتداء برسول الله ﷺ وأحقهم بإحياء سنته والتخلق بأخلاقه « علومهم علوم الوراثة ، فهم مع سائر العلماء في علومهم ، ثم تميزوا عنهم بما من الله تعالى عليهم من العلم الذي هو ثمرة الاتباع والتقوى »^(٤٧) .

قوم همومهم قد علق ..

فما لهم هم تسمو إلى أحد

فمطلب القوم مولاهم وسيدهم ..

يا تحسن مطلبهم للواحد الصمد

ما إن تنازعهم دنيا ولا شرف ..

من المطاعم واللذات والولد

ولا للبس ثياب فائق أئق ..

ولا لروح سرور حل في بلد^(٤٨)

وتتردد تلك النعمة الحارة في الإشادة

بالصوفية في مقدمات كتب الصوفية وفي

أثنائها وفي الحديث عن شيوخهم

وأعلامهم ، ومن أمثلة ذلك ما كتبه

القشيري في مقدمة رسالته حيث يصف

الصوفية بأنهم صفوة الأولياء ، وأفضل

الخلق بعد الأنبياء ، ولذلك جعل الله قلوبهم

معادن أسرارهم ، واختصهم - من بين

الامة - بطوالع أنوارهم^(٤٩) .

ولم يتفرد الصوفية بهذا الإعجاب بالتصوف ، بل إن التصوف كان قادراً على أن يضم إلى رحابه أناساً لم يكونوا في مبدأ أمرهم من الصوفية بل رسخت مكانتهم ، ولكن شاعت شهرتهم في ميادين أخرى من ميادين الثقافة الإسلامية الرحبة ، وعلى رأس هؤلاء وفي الطليعة منهم يأتي الإمام أبو حامد الغزالي (٥٠٥ هـ) الذي كان من أكبر علماء الشافعية في الفقه والأصول ، ومن أبرز الأشاعرة في مجال علم الكلام ، ومن أشهر الذين تصدوا للفلسفة بعد أن

قرأ كتبها وعرف مواطن ضعفها ، وألف في

نقد كتابه الشهير « نجات الفلاسفة »

لقد كان الإمام الغزالي أحد القائمين

بالتدريس في المدرسة النظامية ثم انتقل إلى

بغداد التي كان له فيها كثير من التلاميذ ،

ثم حدثت له أزمة نفسية دفعته إلى الشك

في معارفه ، وفي نيته من طلب العلم

وتدريسه له ، فحاول أن يلتمس طريقاً إلى

اليقين ، ورأى أن يمهد لذلك بدراسة

المناهج التي يزعم أصحابها أنهم يتتقون بها

طلب الحق والوصول إليه ، وقد حصر

هؤلاء في أربع فرق : فرقة المتكلمين ،

وفرقة الباطنية التي هي طائفة من طوائف

الشيعة القائلين بالاعتباس من الإمام المعصوم

وفرقة الفلاسفة الذين يزعمون أنهم أهل

المنطق والبرهان ، وفرقة الصوفية الذين

يدعون أنهم خواص الحضرة الإلهية ، وأهل

المكّي وكتب الحارث المحاسبي والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبل وأبي يزيد البسطامي ، ثم تبين له أن أخص خواصهم لا يمكن الوصول إليها بالتعلم ، بل بالعمل والذوق والمجاهدة ، وتردد في سلوك طريق الصوفية مدة استمرت حوالى ستة أشهر ظل فيها متردداً - كما يقول - بين شهوات الدنيا ودواعي الآخرة ، وأورثه التردد حيرة وقلقاً واضطراباً حتى أصيب بما يشبه الخرس ، فلم يعد قادراً على التدريس وترتب على ذلك أحزان أدت إلى ضعف قوته واعتلال بدنه ، وعندئذ لجأ إلى الله لجوء المضطر ، وسأله عونته وهدايته فاستجاب الله دعائه ، وهون على قلبه الإعراض عن الجاه والمال والأولاد . فترك بغداد وذهب إلى الشام فلبث بدمشق مدة تقرب من سنتين لم يكن له فيها شغل إلا الرياضة النفسية والخلوة والمجاهدة والاشتغال بالذكر وتهذيب الأخلاق ثم رحل إلى بيت المقدس ومنها إلى مكة والمدينة ثم رجع بعد ذلك إلى بغداد ولكنه أثر العزلة حرصاً على الخلوة وتصفية القلب للذكر ، واستمر على هذا النحو عشر سنوات انكشف له في أثنائها أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها . وقد لخص رأيه في الصوفية والتصوف بقوله والقدر الذى أذكره ليُتَفَعَّ به أنى علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى وبخاصة ، أن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب

المشاهدة والمكاشفة . فبدأ بدراسة علم الكلام ثم أتبعه بدراسة الفلسفة ثم مذهب الباطنية التعليمية ثم انتهى بدراسة التصوف ، فلم يجد في علم الكلام شفاء لدائه ، ولا وفاء بمطلوبه وهو اليقين ، ثم درس الفلسفة ليعرف حقيقتها وليكون على بينة من أمرها قبولاً أو رفضاً واستفرقت تلك الدراسة منه ما يقرب من ثلاث سنوات ، استطاع بعدها أن يعرف مذاهبها وعقائدها أصحابها ، وقد انتهت تلك الدراسة إلى تكفيرهم وتكفير أتباعهم من الفلاسفة الإسلاميين كالفارابي وابن سينا بسبب مخالفتهم للعقيدة الإسلامية في ثلاث مسائل هي قولهم بأن البعث للأرواح فقط لا للأرواح والأجساد معاً ، وقولهم إن الله يعلم الأمور العامة الكلية ولا يعرف الجزئيات ، وقولهم بقدوم العالم ، ولذلك لم يجد في الفلسفة ما يكفيه ويغنيه لما وجد فيها من مخالفة الشريعة ، ولأن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات فقام بدراسة مذهب التعليمية وتبين له عدم كفايته أيضاً ، بل تبين له أنه لا طائل لكلامهم ، ولا علم لديهم ، وأن آراءهم لم تنتشر إلا لعدم العناية بالرد عليها . ولم يبق أمامه إلا طريق الصوفية فأقبل بهمة عليه ، وظهر له أن طريقهم يتكون من علم وعمل فبدأ بالعلم وساقه ذلك إلى مطالعة كتب الصوفية مثل قوت القلوب لأبي طالب

الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق ، بل لو جُمع عقل العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء لُغَيِّرُوا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة^(٤٩) وقد كان للغزالي أثر كبير في انتشار التصوف وتمكين له بين المسلمين ، وكان لهذا الانتشار أثره في تشجيع انتشار الطرق الصوفية الكبرى التي وُجدت في القرن السادس الهجري وما بعده كالقادرية نسبة إلى السيد عبد القادر الجيلالي والرفاعية نسبة إلى السيد أحمد الرفاعي والأحمدية نسبة إلى السيد أحمد البدوي والشاذلية نسبة إلى الشيخ أبي الحسن الشاذلي وغير ذلك من الطرق التي انتسب إليها عشرات الآلاف من المسلمين الذين نظروا إلى التصوف على أنه طريق النجاة ، ووسيلة القرب من الله ، وأنه لا سبيل إلى مقارنة غيره به في الفضل والكمال .

ولم يكن العامة وحدهم هم الذين تأثروا بالغزالي ، بل تأثر بذلك بعض علماء الكلام ورجال الفقه . ومن أمثلة هذا التأثير - بين علماء الكلام - أننا نجد فخر الدين الرازي (٦٠٦ هـ) يذكر في كتابه اعتقادات فرق المسلمين والمشركون أن أكثر من تحدث عن فرق الأمة لم يذكر الصوفية ، وذلك خطأً لأن حاصل قول

الصوفية أن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية وهذا طريق حَسَن . ثم تحدث عن فرق الصوفية فذكر من بينهم أصحاب الحقيقة الذين يؤدون الفرائض ويشغلون بذكر الله اشتغالاً دائماً ثم يصفهم بأنهم خير فرق الآدميين^(٥٢) .

ومن أمثلة هذا التأثير - بين الفقهاء - أننا نجد قاضي القضاة تاج الدين عبد الوهاب السبكي (٧٧١ هـ) يعيب طائفة من الفقهاء بأنها تهزأ بأهل التصوف وتعيب عليهم بعض الأقوال والأحوال ، ويرى أن الواجب تسليم أحوال القوم لهم ، وَحَمَلْ كلامهم على محمل حَسَن كلما أمكن ذلك ثم يقول أننا جَرَّبْنَا فلم نجد فقيهاً ينكر على الصوفية إلا ويهلكه الله تعالى ، وتكون عاقبته وخيمة ، وذلك لأنهم أهل الله تعالى وخاصته ، وأكثر من يقع فيهم لا يفلح^(٥٣) .

وهكذا وجدنا من بين علماء الكلام ورجال الفقه من يتعاطف مع الصوفية ، ويثنى على علومهم ، ويدافع عنهم ضد من يهاجمهم .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ثقة الصوفية بالتصوف ، واعتزازهم به ، وتفضيلهم له على سواه ، لم تمنع شيوخ الصوفية ، أنفسهم من توجيه بعض النقد إلى من ينتسبون إلى التصوف ، فليس كل من

الرد على من غلطوا في الأصول المتعلقة بالعقائد ، ومن هؤلاء من قال بتفضيل الولاية على النبوة ، أو قال بإسقاط التكاليف الشرعية عن أهل الولاية ، ومنهم من قال بالفناء أو الحلول ونحو ذلك من المسائل ، كما رد على من أخطأوا في الفروع المتعلقة بالسلوك والمجاهدات^(٥٥) ، وكذلك فعل أبو طالب المكي في كتابه قوت القلوب . بل إن الغزالي الذي أشاد بالتصوف تلك الإشادة البالغة في كتابه المنقذ من الضلال أشار إلى نماذج من الانحرافات التي يقع فيها سالكو الطريق الصوفي^(٥٦) ، في كتابه الكبير إحياء علوم الدين في أثناء حديثه عن رذيلة الغرور . ومن ذلك يتبين لنا أن إعجاب الصوفية لم يكن معناه الدفاع عن كل ما ينسب إليه أو كل من يتنسب إليه ، بل كانت لهم مواقف النقدية التي حاولوا بها الدفاع عن جوهر التصوف كما ينبغي أن يكون .

٢ - غير أن الساحة لم تقتصر على هؤلاء الذين يعجبون بالتصوف أو يدافعون عنه ، بل شاركهم فيها - منذ بدايات نشأة التصوف - من يهاجمون التصوف ويشتنون عليه الحملات ، ويكيلون لأهله الاتهامات ويتحدث الشعراي الذي كان يعيش في القرن العاشر الهجري (ت ٩٧٣ هـ) عن ذلك فيقول إن الكلام في هذه الطائفة لم ينقطع من عصر ذي النون المصري وإلى يزيد البسطامي (من صوفية القرن الثالث

انتسب إلى التصوف مخلصاً وليس كل من اجتهد فيه مصيباً ، بل وُجِدَ من بينهم أصحاب الأغراض والأدعياء والمنحرفون عن مقاصد التصوف التي حددها شيوخه ، وقد كان الشيوخ يتعقبون هؤلاء ويظهرون عوراتهم ، ويبتزؤون من أخطائهم ، وكان ذلك من أهدافهم في تأليف الكتب في التصوف ، وما هو ذا القشيري يذكر في مقدمة كتابه أن المحققين من هذه الطائفة قد انقرض أكثرهم ولم يبق إلا أثرهم ، ووُجِدَ من بين المنتسبين إلى التصوف من ارتحلت عن قلوبهم هية الشريعة ، فاستخفوا بأداء العبادات ، وسارعوا إلى مواطن الغفلة واتبعوا الشهوات ، ووُجِدَ من بينهم من يدعون أنهم وصلوا إلى أعلى درجات الولاية ، ومن ثم سقطت عنهم واجبات الشرع ، فلا عتب عليهم - بعد الوصول - ولا لوم ، ويقول القشيري إنه نحش أن يظن الناس أن ذلك مما يرتضيه الصوفية ، فكتب رسالته ليتحدث عن حقائق التصوف وأصوله ، ويذكر من أحوال المخلصين من الصوفية ما يرد على هذه الترهات والأباطيل التي يتمسك بها أدعياء الصوفية المنحرفون^(٥٧) .

ومن قبله خصص أبو نصر السراج الطوسي فصلاً كبيراً في كتابه اللع لذكر « من غلط من المترسمين بالتصوف ، ومن أين يقع الغلط » وقد تناول في هذا الفصل

المجري) إلى وقتنا هذا^(٥٧) ، ويؤكد هذا بسرد قائمة كبيرة من الصوفية الذين كانوا موضعاً للهجوم والالتهام ، وهو يفسر الهجوم على الصوفية بأسباب منها علو أذواقهم ، وسمو معارفهم إلى مستوى يجعل من الصعب على كثير من العقول إدراكها وفهمها ؛ لأنها ليست من معارف العقل المعتاد ، ولأنها تأتي بغتة من غير نقل ونظر ، ولذلك أنكرها الناس وجعلوها ، ومن أنكر طريقاً من الطرق عادى أهلها . ثم يضيف الشعراني إلى ذلك سبباً آخر هو كراهة غالب الناس أن يكون لأحد شرف بمنزلة أو اختصاص ومبعث ذلك هو الحسد والبغضاء^(٥٨) . ويبن أن الأنبياء أنفسهم لم ينجوا من إنكار الناس عليهم أن يكونوا أهلاً لاصطفاء الله لهم لمنصب النبوة .

وأوضح صوفي آخر هو أبو عبد الله محمد بن خفيف (٣٧١ هـ) أن من أسباب الهجوم على الصوفية أن خصومهم ربما عثروا على خطأ لأحد الصوفية فلا يكتفون بالهجوم على هذا الصوفي وحده ، بل يهاجمون الصوفية جميعاً ، أى أنهم يؤاخذون جمهور الصوفية بجريرة واحد منهم ، وليس الصوفية بمعصومين عن الخطأ ولكن الإنصاف يقتضى أن يكون الهجوم أو الاتهام مقصوراً على من يستحقه خاصة إذا تبرأ الصوفية من هذا القول وردّوه على صاحبه . وقد أورد ابن خفيف نموذجاً لهذا التعميم ثم قال : وليس إذا أحدث الزائغ في

يخلّته قولاً تُسبب إلى الجملة ، كذلك في الفقهاء والمحدثين ، ليس من أحدث قولاً في الفقه - وليس فيه حديث يناسب ذلك - ينسب إلى جملة الفقهاء والمحدثين^(٥٩) .

على أن من أهم الأسباب التي أدت إلى الهجوم على التصوف تلك الآراء المنحرفة التي قال بها بعض المتسبين إلى التصوف ممن زاغت بصائرهم ، أو تلك الآراء التي اقتبسها بعض الصوفية من صوفية آخرين من خارج الإسلام كالحلول والفناء ووحدة الوجود ونحوها .

وعلى الرغم من أن جمهور الصوفية وقف لهذه الآراء بالمرصاد وأعلن براءته منها - كان لهذه الآراء أثر سيء على التصوف كله ، فلقد كانت أشبه ببقعة الحبر التي يمكن أن تتسبب في تعكير كمية كبيرة من المياه .

ومهما كانت دوافع الهجوم على التصوف فإن خصوم التصوف قد هاجموا التصوف مهاجمة شديدة ، وحاربوه حرباً لا هوادة فيها ، وكان من أشد هؤلاء وأطولهم نفساً الهجوم على الصوفية أبو الفرج ابن الجوزي (٥٩٧ هـ) الذي ألف كتاباً سمّاه تلبس إبليس حاول أن يلفت فيه النظر إلى مكائد إبليس ومصائده التي يوقع بها الناس في الضلال عن دينهم ، وقد تتبع فيه مواطن الانحرافات لدى الملاحدة ومنكرى الأديان ، والقائلين بالشبهة

ومنكرى الحقائق من السوفسطائية ،
وتحدث كذلك عن أهل الكتاب
وطوائفهم ، والفلاسفة ومذاهبهم ، وعلماء
الكلام وفرقهم ، كما تحدث عن القراء
والفقهاء والمحدثين والمفسرين ، والوعاظ
والنحاة وعلماء اللغة والأدب والشعراء
والولاة والحكام والعباد والزهاد . وجاء
ذلك كله بعد المقدمة في قريب من ثلث
الكتاب ، ثم خصص الثلثين الباقيين وهما
أكثر من مائتي صفحة للهجوم على
الصوفية ، وقد اتسم هجومه بالعنف
والقسوة ، كما اتسم بالإحاطة والشمول
لكل شيء في التصوف - تقريباً - . وقد
ذهب إلى أن السبب في تلك الأخطاء التي
وقع فيها الصوفية يرجع إلى أن إبليس
أغواهم بترك العلم وزين لهم الاكتفاء بما
يعتقدون أنه علم ذوقى لدنى ، وتفرغ على
ذلك ما وقعوا فيه من غلو وإسراف ومبالغة
تتعلق بزهدهم في الدنيا ، وإثارة الجوع
والعزلة ، وتركهم العمل والتدواي من
المرض بدعوى التوكل ، وجلوسهم في
الزوايا والرباطات ، واعتمادهم على غمهم
في معاشهم ، وتركهم الزواج تشبهاً
بالرهبان ، ولم يُفتَ ابن الجوزي أن يتعقب
القائلين بالحلول وخاصة الحلاج الذي ذكر
أنه ألف عنه كتاباً خاصاً يتضمن آراءه
الزائفة وحيله الضالة ، كما لم يفته أن يذكر
نماذج من تفسير الصوفية للقرآن وأن يُعَلَّقَ

عليها مُظهِراً مخالفتها لقواعد اللغة أحياناً ،
ومخالفتها لصريح القرآن وأسباب النزول
أحياناً أخرى ، مُبَيِّناً أن الكثير منها يتبع منهج
الباطنية في صرف الألفاظ عن ظاهرها
ولا كراه الآيات على النطق بما يرمِّد على
خواطيرهم من الأفكار . وقد استعان - في
تلك الحملة - بكل من هاجم الصوفية من
قبله وبخاصة : أبو الوفاء بن عقيل ، الذي
ينقل عنه صفحات كثيرة يهاجم فيها
الصوفية .

ويمكن القول بأن بعض ما قاله ابن
الجوزي في نقد الصوفية كان له ما يبرره
في سلوك بعض الصوفية أو آرائهم ،
وبخاصة لدى من وقعوا عن التصوف إن
هذا الاسم ظهر قبل سنة مائتين ، وأن
أوائل الصوفية عبروا عن التصوف بعبارة
كثيرة حاصلها أن التصوف هو رياضة
النفس ومجاهدة الطبع برده عن الأخلاق
الرذيلة ، وحمله على الأخلاق الجميلة من
الزهد والحلم والصبر والإخلاص والصدق
إلى غير ذلك من الخصال الحسنة التي
تكسب المدايح في الدنيا والثواب في الآخرة
ثم نقل من أقوال الصوفية ما يدل على هذه
المعاني وعلق عليها بقوله : وعلى هذا كان
أوائل القوم^(١٠) وربما كان رأيه هذا
الذي جعله يخصص كتاباً كبيراً هو صفة
الصفوة الذي يقع في أربعة أجزاء ، وفيه
يترجم للصوفية ويذكر أقوالهم ويحكي

أحوالهم على نحو ما فعل الصوفية في كتب طبقات الصوفية .

ولا يفوتنا - بعد أن أوضحنا رأى ابن الجوزى أن نشير إلى أن خصوم التصوف لم يكونوا من الفقهاء أو المحدثين فقط ، بل كان من بينهم - كذلك - بعض علماء الكلام وبخاصة من متكلمي المعتزلة ، كما كان من بينهم بعض الفلاسفة كابن باجة وابن رشد بسبب الطابع العقلي الغالب على فلسفتها .

ولا يفوتنا - كذلك - أن نشير إلى أن الصوفية لم يقفوا أمام الهجوم عليهم مكتوفي الأيدي ، بل دافعوا عن أنفسهم ، وأوضحوا آراءهم ودفعوا عنها الشبهات ، ثم انتقلوا - أحياناً - إلى موقع الهجوم ، فقدموا وجهات نظرهم وساقوا ملاحظاتهم وانتقاداتهم لتلك العلوم وأصحابها ، ومن ثم وجدنا لهم آراء في نقد بعض رجال الفقه والحديث ، وبعض علماء الكلام ، كما أنهم أوضحوا أن منهجهم في المعرفة يسمو على منهج الفلاسفة . ونكتفى بهذه الإشارة العابرة عن تفصيل كثير لا يتسع له المقام .

٣ - وإذا كان الفريق الأول يتعصب للتصوف ويتنصر له ، والفريق الثاني يهاجم التصوف وينقده فقد وجد اتجاه ثالث حاول أصحابه أن يتخفوا موقفاً وسطاً بين هؤلاء وهؤلاء ، وقد رأى أصحاب هذا الموقف أن القبول المطلق

للتصوف أو الرفض الكامل له أمر لا يخلو من تعصب وابتعاد عن الحقيقة ، وكان من أبرز أصحاب هذا الاتجاه المفكر السلفي ابن تيمية (٧٢٨ هـ) وتلميذه ابن القيم (٧٥١ هـ) ويذكر ابن تيمية أن طريق التصوف لم يسلم من بعض المنحرفين عن جادة الصواب ، وترتب على ذلك الإساءة إلى التصوف في جملة « وما وقع فيه هؤلاء من فساد الاعتقاد والأعمال أوجب إنكار طوائف لأصل طريقة المتصوفة بالكلية حتى صار الناس صنفين : صنفاً يقر بحقها وباطلها ، وصنفاً ينكر حقها وباطلها ، كما عليه طوائف من أهل الكلام والفقه ، ولا يوافق ابن تيمية على موقف هذين الفريقين ، بل يصفهما - معاً - بالانحراف ، ثم يحدد الأساس الذي يبنى عليه نظريته إلى التصوف فيقول « والصواب إنما هو الإقرار بما فيها وفي غيرها من موافقة الكتاب والسنة ، والإنكار لما فيها وفي غيرها من مخالفة الكتاب والسنة »^(٦١) .

وبناء على هذا المعيار الموضوعي الصادق الذي ارتضاه يذكر ابن تيمية أن الغلو في ذم الصوفية والنظر إليهم على أنهم مبتدعة خارجون عن السنة ليس صحيحاً ، وكذلك النظر إليهم على أنهم أفضل الخلق وأكملهم بعد الأنبياء ليس صحيحاً أيضاً ، والصواب أنهم مجتهدون في طاعة الله

الأرزاق - كما يسميهم - جديرين بالذم ، فإن صوفية أهل العلم والحقائق جديرون بالمدح والثناء . وقد تكرر ثناء ابن تيمية عليهم في مواطن كثيرة ، وهو يسميهم بالمشايخ أحياناً وبالأتمة أحياناً أخرى ، ويصفهم بأنهم من المحمودين عند المسلمين وهو يترحم عليهم كلما جاء ذكرهم ، ويستشهد بأقوالهم عند رفضه لآراء المنحرفين من الصوفية القائلين بإسقاط التكاليف^(٦٥) ، أو بحلول الله في بعض عبادته أو القول بوحدة الوجود ، وقد تعقب ابن تيمية آراء هؤلاء بالناقشة والتفنيد في مواضع كثيرة من كتبه ، بل إنه ألف - أحياناً - رسائل مستقلة في الهجوم عليهم .

ومن أوضح الدلائل على تقدير ابن تيمية لصوفية أهل الحقائق . أنه يجعلهم طائفة من السلف وأهل السنة وثقل في بعض رسائله صفحات من كتبهم ليوضح عقيدتهم السلفية ومن تلك الرسائل الفتوى الحموية التي نقل فيها صفحات من كتب بعض الصوفية كعمرو بن عثمان المكي والحارث بن أسد المحاسبي وأبي عبد الله محمد بن خفيف والشيخ عبد القادر الجيلاني^(٦٦) هذا بالإضافة إلى استشهاده بأقوال كبار الصوفية ومشايخهم كإبراهيم بن أدهم والفضيل بن عياض وسهل التستري والجنيد بن محمد وأبي سليمان الداراني

الله تعالى كما اجتهد غيرهم من أهل طاعة الله تعالى ، ففيهم السابق المقرب بحسب اجتهاده ، وفيهم المقتصد الذي هو من أهل اليقين وفي كل من الصنفين من يجتهد فيخطيء ، وفيهم من يذنب فيتوب أو لا يتوب ، ومن المتسبين إليهم (الصوفية عامة) من هو ظالم لنفسه عاص لربه ، وقد انتسب إليهم طوائف من أهل البدع والزندقة ، ولكن المحققين من الصوفية يتبرأون منهم وينكرونها كالحلاج مثلاً . فالتصوف - إذن - اسم عام ينضوي تحت لوائه فئات مختلفة في تحصيل أسباب الكمال كالعلم والعبادة والوقوف عند حدود الله تعالى ، فعل حين يوجد بين الصوفية من يمكن أن يوصف بأنه من أهل الحقائق أو من صوفية أهل العلم^(٦٧) ، يوجد - كذلك - من لا صلة له بالتصوف إلا من جهة الزى الظاهر والملبس المعروف ، وبينما يتجه أصحاب الحقائق إلى الزهد في الدنيا والإعراض عنها نجد من بين الصوفية من ينتسبون إلى التصوف للتكسب به والارتزاق عن طريقه بالجلوس في الزوايا وانتظار الصدقات التي يتصدق بها أهل الإحسان^(٦٨) . وليس من العدل

- إذن - أن تصدر حكماً عاماً يتناول هؤلاء جميعاً ، بل يجب التخصيص الذي يصف كل فريق من هؤلاء بما يستحقه ، وإذا كان صوفية الزى أو صوفية أهل

وأماهم .

ويتابع ابن القيم مسلك شيخه ابن تيمية في الإشادة بأئمة الطريق الصوفي ممن تكلموا عن أعمال القلوب ويصفهم بأنهم « حاثمون على اقتباس المعرفة وطهارة القلوب وزكاة النفوس وتصحيح المعاملة ، ولهذا كلامهم قليل ، فيه البركة (مع قلته) ، وكلام المتأخرين كثير طويل قليل البركة^(١٧) » ، بل إن إعجاب ابن القيم بأحد كبار شيوخ الصوفية وهو أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي (٤٨١ هـ) وبكتابه منازل السائرين إلى الحق قد دفع ابن القيم إلى أن يشرح هذا الكتاب في كتاب كبير سماه مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين .

ولعل هذا الموقف النقدي الذي وقفه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم هو الموقف الذي يمكن ترجيحه من تلك الآراء السابقة لأنه أبعدا عن التعصب ، وأقربا إلى الموضوعية ، وأكثرها مطابقة لواقع التصوف ، فليست الولاية محصورة في الصوفية ، لأن ولاية الله تعالى مرهونة بتحقيق شروطها من الإيمان والتقوى بمفهومهما الشامل الجامع للعقيدة والشرعية والأخلاق ، فمن قام بهذه الشروط كان أهلاً لولاية الله تعالى سواء أكان من أهل التصوف أم من أهل العلم أو الجهاد أو

العمل النافع المفيد . وليس كل المتسبين إلى

التصوف من أهل الحق والصدق ، بل إن بعض المتسبين إلى التصوف كانوا من أبعد الناس عن حقيقته ، ولذلك أساءوا إليه أبلغ الإساءة ، وشوهوا صورته في أعين الناس أعظم تشويه ، ولكن التصوف - من جهة أخرى - ليس شراً كله وليس كله شطحاً وذهولاً وفناء وحلولاً ودعاوى وترهات كما أنه ليس مجرد مقتطفات من مذاهب صوفية أجنبية كما يحلو لبعضهم أن ينظر إليه .

إن التصوف أنواع منها محمود ، ومنها المذموم ، وليس من الإنصاف رفض المحمود منه ، كذلك فليس من الحكمة قبول ما يستحق الرفض منه . ويمكن أن نحتكم في القبول أو الرفض إلى معيارين : أولهما : علاقة هذا التصوف بالكتاب والسنة ، وهو معيار ألع شيوخ التصوف على ضرورة احترامه والتزامه ، كما سبق القول .

ثانيهما : علاقته بالعقل . ومع أن الصوفية يقولون إن معارفهم الذوقية الإلهية من طور فوق طور العقل ومن مستوى أرفع منه - فإن أهل الفطانة منهم قد اشترطوا ألا تكون هذه المعارف مضادة للعقل أو مستحيلة عنده وكان من هؤلاء الإمام الغزالي الذي أشاد بالتصوف إشادة بالغة ولكنه أكد أنه لا يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضى العقل

باستحالته^(٦٨) ويمكن لنا - في ضوء هذين المعيارين - أن نختار الحكم المناسب في كل حالة بعينها ، وسيتاح لنا - عندئذ - أن ننتفع بكثير من الخمر الذي تحتوي عليه كتب كثير من الصوف ، زخرت بتراث ضخم من المعارف والتجارب الإنسانية الجديرة بالتأمل والاعتبار ، بل زخرت - في أحيان كثيرة - بالتقدير والاحترام وبخاصة في مجال الدراسات النفسية والأخلاقية التي

حاز الصوفية فيها قصب السبق^(٦٩) ، واستطاعوا أن يتوصلوا فيها إلى نتائج لم يصل إليها علماء النفس المحدثون إلا منذ عهد قريب . وإذا كان المسلم ينشد الحكمة أنى وجدها . ويقبل الحق من كل من جاء به ، فإن عليه ألا يصد نفسه عن الاتصال بالتراث الصوفي ، فلعله يجد فيه خيراً كثيراً .

وبالله التوفيق



هوامش وتعليقات القسم الأول من البحث

- ١ - ابن الجوزى (أبو الفرج) : نقد العلم والعلماء أو تلبس إبليس ، ومنشور إليه باسمه الثاني ؛ لأنه أكثر شهرة ، وهو من طبع إدارة الطباعة النورية دون تاريخ ص ١٥٥ .
- ٢ - ابن حنبل (الإمام أحمد) : المسند ، بعناية وشرح الشيخ أحمد شاكر ، دار المعارف ، مصر ١٩٥٦ . ج ١٥ / ١٣ حديث رقم ٧٩٥٠ .
- ٣ - ابن حنبل : كتاب الزهد ، مكتبة أنس بن مالك - مصر ١٤٠٠ هـ ص ٤ .
- ٤ ، ٥ ، ٦ - السابق انظر على التوالى ص ١٢ ، ٢٢ ، ١٢٩ .
- ٧ - تلبس إبليس : ١٧٤ ، ١٧٥ .
- ٨ - الملكى (أبوطالب) : قوت القلوب فى معاملة المحبوب ، ووصف طريق الريد إلى مقام التوحيد . طبع مصطفى البانى الحلبى وشركاه ، ط ١ / ١٩٦١ انظر ١ / ٥١٧ ، ٥٣٨ وكذا ١ / ٢٩٣ ، ٣١٢ ، ٤٩٣ . ثم انظر : ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة طبع دار الشعب بمصر ص ٤٣٩ .
- ٩ - ابن حنبل : الزهد ٢٨٥ وانظر - كذلك - ٢٧١ .
- أ - انظر لرأى نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ترجمة د / أبو العلا عفيفى . لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٦ ص ٤٢ - ٤٧ ، وانظر لرأى جولدزبير : العقيدة والشريعة فى الإسلام ترجمة د / محمد يوسف موسى وآخرين . دار الكتب الحديثة ط ٢ ص ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٢ ، ١٥٣ . وبضيق المجال - فى هذه المعجالة - عن مناقشة هذه الدعاوى ، الرامية إلى إثبات أن الزهد ليس من خصائص الإسلام ولا نبيه الكريم ، وأن ما ظهر منه لدى المسلمين كان بتأثير اليهودية والنصرانية ولكننا - مع ذلك - نشير فى إيجاز شديد إلى ما تضمنته هذه الدعاوى من مبالغات شديدة ، خاصة فى ما يتعلق بالبواكير الأولى فى الإسلام . فلقد تحدث القرآن - فى آياته الحكيمية ، أى قبل لقاء الرسول ﷺ باليهود فى المدينة عن الزهد ، كما تحدث عنه فى آياته المدنية ، ولم تكن علاقة الرسول والمسلمين باليهود علاقة ملازمة للتأثير بهم ، فلقد دخلت - بعد فترة يسيرة - فى أطوار من الصراع والحروب التى انتهت - فيما بعد - بإجلائهم من شبه الجزيرة العربية ، كما أن إهتمامهم بالجوانب الروحية لم يكن قوياً بدرجة تجعلهم موضع الاقتداء والأسوة لدى المسلمين ، وقد كان اليهود - وما يزالون - من أكثر الأمم عناية بجميع الأموال وامتلاكها ، واستخدامها لبط نفوذهم وتحقيق مآربهم . وقد كان هذا من أول ما عابه عليهم السيد المسيح عليه السلام حين دخل إلى اورشليم ، فأخرج من الهيكل هؤلاء الذين حولوه إلى سوق للبيع والشراء ، وجعلوه مقارة لصوص ، وقد وصف حملة العلم منهم بالرياء ، والانشغال الشديد بالمال ، وتقديس الذهب ، وأكل حقوق الضعفاء والأرامل ، كما وصفهم بأنهم حيأت وأفاعر ، وأنهم قتلوا الأنبياء والحكماء ... الخ راجع لإنجيل متى : إصحاح ٢١ ، ٢٣ .

وليس معنى هذا أن اليهود - بصفة عامة - لم يكن فيهم زهد بمعنى ما ، أو لم يظهر فيهم تصوف بمضمون ما ، لأن الزهد والتصوف من الظواهر الإنسانية العامة التي لا يكاد يخلو منها شعب من الشعوب ، ولكن الذي نعينه هنا هو مناقشة هذه الآراء التي ترجع الزهد لدى المسلمين إلى مؤثرات مختلفة منها المؤثرات اليهودية .

أما النصرانية فقد تحدث القرآن عما وقع فيها من تحريف وتبديل على أيدي المتسبين إليها ، كما ذم الرهبانية المتدعة فيها (الحديد : ٢٧) ومن شأن هذا أن يقف حائلاً دون التأثير بها وبخاصة أن المسلم يعتقد أن دينه هو أكمل الأديان ، وأن كتابه مهيم على الكتاب كله ، وأن فيه الغنى عن سواه . ولعل هذه الإشارة تكون عوضاً عن تفصيل كثير لا يتسع له المقام . أما آراء جولدنزيهر فقد أتبع لنا أن نناقشها من قبل في بحث بعنوان : نظرات في حركة الاستشراق ، دار الثقافة العربية ط ١ / ١٩٩٠ ص ٥٧ - ١٠١ . وانظر كذلك : د / محمد السيد الجليلند : من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة ، مكتبة الشباب ط ١ / ١٩٨٩ ص ٤٩ - ٥٦ .

١٠ - انظر : ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم) : الفتاوى ، طبع الرياض ١٣٩٨ هـ ج ٤ / ٤٣٩ ، د / أبو الوفا التفازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافة للطباعة والنشر ط ٣ / ١٩٧٩ ص ٦٩ .

١١ - ابن حنبل : الزهد ١٥ .

١٢ - الذهبي (خمس الدين) : دول الإسلام ، تحقيق ١ . فهم شلتوت وعبد مصطفى إبراهيم . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤ ج ١ / ١٢٩ .

١٣ - ابن كثير (أبو الفدا إسماعيل) : البداية والنهاية ، مطبعة السعادة ١١ / ١٢٢ ، ٢٣٧ .

١٤ - مسكويه (أبو علي أحمد) : تجارب الأمم مطبعة الكردى ١٩١٥ انظر ٦ / ٣٧ وكذا البداية والنهاية ١١ / ١٦٩ ، ٢٨٠ ، ٣١٢ .

١٥ - أنظر مثلاً البداية والنهاية لابن كثير ١١ / ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٥٩ ، ١٧٥ ، ١٨٢ ، ٣٢٢ ودول الإسلام للذهبي ١٤٤ ، ١٥٤ ، ١٦٠ ، ١٦٤ . وغیرهما عند الترجمة للخلفاء والولاة وانظر : الأستاذ أحمد أمين : ضحى الإسلام ط ٩ / ١٩٧٧ ج ١ / ١١٥ ، ١٢٥ - ١٢٧ .

١٦ - المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين) : مروج الذهب ونباش الكامل لابن الأثير ٩ / ٢١٧ ، ٢٢٠ وانظر : البداية والنهاية ١١ / ٢٢ ، ٢٣ .

١٧ - انظر : أحمد أمين ، ضحى الإسلام ١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ وظهر الإسلام ، النهضة المصرية ط ٥ / ١٩٧٧ ج ٢ / ١٠ ، ٥٧ ، وآدم متر : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة د / محمد عبد الهادي أبو ريذة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤١ ج ٢ / ٦٤ - ٦٧ .

١٨ - قوت القلوب : ٢ / ٥٩٩ .

١٩ - مقدمة ابن خلدون ٤٣٩ .

٢٠ - د جعفر (محمد كمال) : التصوف : طريقاً وتجربة ومذهباً ، دار الكتب الجامعية ط ١ / ١٩٧٠ ص ٢٠ والعقيدة والشرعية في الإسلام مرجع سابق ١٤٦ ، ١٤٧ .

- ٢١ - الفزالي (أبو حامد) : إحياء علوم الدين ، طبع مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع في أربعة أجزاء ، يعقبها جزء خامس يحتوي على ثلاثة كتب منها : عوارف المعارف للسهروردي .
- ٢٢ - القشيري (أبو القاسم عبد الكريم) : الرسالة القشيرية . تحقيق د / عبد الحليم محمود ، ود / محمود بن الشريف ، دار الكتب الحديثة ١٩٦٦ ج ١ / ١٩٥ .
- ٢٣ - السابق : ١ / ١٢٧ .
- ٢٤ - قوت القلوب : ١ / ٣٨٨ .
- ٢٥ - السلمي (أبو عبد الرحمن) : طبقات الصوفية ، تحقيق الأستاذ / نور الدين شريعة - القاهرة ١٩٥٣ ص ٢٩٥ .
- ٢٦ - انظر مثلاً : السابق : ٤٧ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ٢٨٠ ، ٤٤٨ ، ٤٨٠ .
- ٢٧ - السابق : ١١٧ ، ١١٨ .
- ٢٨ - قوت القلوب : ٢ / ٤٠٤ .
- ٢٩ - انظر القشيرية : ١ / ١٩١ ، ١٩٢ .
- ٣٠ - انظر د / جعفر (محمد كمال) : من التراث الصوفي : الجزء الأول : سهل بن عبد الله التستري ، دار المعارف ط ١ / ١٩٧٤ ص ٢٦ .
- ٣١ - مقدمة ابن خلدون : ٤٤١ .
- ٣٢ - ابن تيمية : الصوفية والفقراء ، نشره الأستاذ محمد عبد الله السمان ، سلسلة الثقافة الإسلامية رقم ٢٣ ، ١٣٨٠ هـ ص ٩ - ١٢ .
- ٣٣ - القشيرية ١ / ١٠٧ وطبقات السلمي ١٥٩ .
- ٣٤ - طبقات السلمي ١٢٢ .
- ٣٥ - السابق : ٧٨ .
- ٣٦ - الطوسي (أبو نصر السراج) : اللمع ، تحقيق د / عبد الحليم محمود ، طه سرور ، دار الكتب الحديثة ١٩٦٠ وانظر حديثه عن الصحابة من ١٦٦ - ١٩٣ .
- ٣٧ - الشعرائي (عبد الوهاب) : لواقع الأنوار في طبقات الأخيار المشهورة باسم طبقات الشعرائي طبعة صبيح ٢ / ٤ .
- ٣٨ - انظر مثلاً أوليري : الفكر العربي ومكانته في التاريخ ترجمة د / تمام حسان ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ١٩٦١ صفحات ١٧ ، ١٨ ، ٣٧ ، ٦٩ ، ٧٣ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٩ ، ٩٦ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٤١ ، ١٤٦ ، ٩١ - ١٩٩ وانظر كذلك ديور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة د / محمد عبد الهادي أبو ريده ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٨ صفحات ١٢ - ١٤ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٩ ، ٤٢ ، ٤٦ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٧٢ ، الخ ، والعقيدة والشرعية ص ١٠ ، ٥١ .
- ٣٩ - د / جعفر : التصوف طريقاً ... المقدمة ص ١٠ .

- ٤٠ - انظر مثلاً : ص ١ و ٢ من مقدمة د / أبي العلا عفيفي لترجمة : في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ود / محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ، طبع الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠ ص ٤٠ وما بعدها .
- ٤١ - نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٥ .
- ٤٢ - متر : الحضارة الإسلامية .. مرجع سابق ٢ / ٣٤ ، ٣٥ ، وكذا ص ٤٠ .
- ٤٣ - نيكلسون : الصوفية في الإسلام ترجمة الأستاذ نور الدين شريعة طبع الخانجي ١٩٥١ انظر ص ١٩ وكذا Molé , Marjani : Les mystiques musulmans . P.U.F Paris . 1963 . P8 .
- ٤٣أ - انظر : د / إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه دار المعارف ١٩٧٦ . ج ٢ / ١٣٦ ، د / التفتازاني : مدخل ... مرجع سابق ٣٤ ، ٣٥ .
- ٤٤ - انظر : د / أبو العلا عفيفي : التصوف ، الثورة الروحية في الإسلام دار المعارف ط ١ / ١٩٦٣ ص ٥٦ ، ٥٧ ، وتجدر الإشارة إلى أن المفكر الإسلامي د / محمد إقبال كان من أوائل الذين وجهوا الأنظار إلى ملاحظة هذا الجانب ، بسبب ما يتمتع به العقل الإنساني من فردية مستقلة ، وانفصاح ذاتي عن قدراته ، وقد أوضح أن المؤثرات الخارجية ربما استطاعت أن توقف روح شعب من سباتها العميق ، ولكنها لا تستطيع أن تخلق تلك الروح من العدم . انظر : تطور الفكر الفلسفي في إيران ، ترجمة د / حسن محمود الشافعي ، د / محمد سعيد جمال الدين ، الدار الفنية للنشر والتوزيع ١٩٨٩ ص ٨١ ، ٨٢ - ٨٥ .
- ٤٥ - Gardet , Louis : l'Islam, religion et communauté Desclée de Brouver 1970, P 233 . وقد استخدم الأستاذ جاردته هذا المعيار لينفي تأثير يوحنا الصليبي (saint Jean de la croix 1951) في حديثه عن الليلة الظلماء أو المظلمة بما يوجد لدى الصوفية المسلمين من حديث عن حالي القبض والبسط ولا مانع - لدينا - من تعميم هذا المعيار للتخفيف من غلواء التفسير بالتأثير والتأثر ، وهو تفسير يلجأ إليه كثير من الدارسين في مجالات متعددة ، من بينها التصوف الذي ظهر عند المسلمين .
- ٤٦ - د / قاسم غني : تاريخ التصوف في الإسلام ، ترجمه عن الفارسية الأستاذ صادق نشأت . النهضة المصرية ١٩٧٠ ص ٣٥٥ .

هوامش وتعليقات الجزء الثاني .

- ٤٧ - المجوىرى (أبو الحسن على بن عثمان) كشف المجهوب ترجمة د / إسعاد عبد الهادى قنديل
٢ / ٤٠ ، ٤١ (نسخة على الآلة الكاتبة بمكتبة الأستاذ الدكتور أحمد الساداتى الأستاذ بآداب
القاهرة ، وانظر الصوفية فى الإسلام ص ١٩ .
- ٤٨ - عوارف المعارف ، ملحق بإحياء للفضالى ٥ / ٥٩ ، ٦٠ ، وانظر ٦٤ ، ٨٠ ، ١٨٤ . واللمع
للطوسى ١٩ ، ٢٨ وما بعدها .
- ٤٩ - الكلاباذى (أبو بكر محمد) : التعرف لمذهب أهل التصوف ، تحقيق د / عبد الحليم محمود ، وطه
سرور ، دار إحياء الكتب العربية - الحلبى ١٩٦٠ - ص ٢٦
- ٥٠ - القشيرية ١ / ١٨
- ٥١ - الفضالى (أبو حامد) : المنقذ من الضلال ، مع أبحاث ودراسات للدكتور عبد الحليم محمود . دار
الكتب الحديثة ط ٧ / ١٩٧٢ . ص ١٧٧ ، ١٧٨ وانظر ١١٢ - ١٧٨
- ٥٢ - الرازى (فخر الدين) ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ،
ومصطفى الموارى ، الكليات الأزهرية ١٩٧٨ وانظر ، من قبل ، ثناء عبد القاهر بن طاهر البغدادى
عليهم لى : الفرق بين الفرق ، تحقيق الشيخ محمد محى الدين عبد الحميد ، مطبعة صبيح ، دون
تاريخ ص ٣١٧ .
- ٥٣ - السبكى (عبد الوهاب) : معبد النعم ومبيد النقم ، تحقيق الأستاذين : محمد على النجار ، وأبى
زيد شلى . دار الكتاب العربى ط ١ / ١٩٤٨ ص ٨٨ وانظر ١١٩ وما بعدها . وكذا طبقات
الشافعية تصوير دار المعرفة لبنان ط ٢ ج ١ / ٥٨ . وانظر من قبله محى الدين النووى فى كتاب
بستان العارفين تحقيق الأستاذين عبد الرحمن الزغبى ورؤوف شلى ، طبع بجمع البحوث الإسلامية
١٩٧٠ حيث يقتبس من كلامهم ، ويشى على كثير من شيوخهم ثناء بالغاً . انظر مثلاً :
٤٢ ، ٤٣ ، ٤٥ ، ٧١ ، ١٠٠ - ١١٢ ومواطن أخرى .
- ٥٤ - القشيرية : ١ / ٢٠ - ٢٢ .
- ٥٥ - انظر اللمع ٥١٦ - ٥٥٥ ، وهو من أهم فصول الكتاب ، وكذا قوت القلوب
١ / ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٣٥ ومواطن أخرى .
- ٥٦ - الإحياء : ٣ / ٥٠٠ وما بعدها . وهو يقول عن الصوفية : وما أكثر الفرور بينهم ، وكذلك يفعل
الشعرانى انظر : الشيخ عبد الحفيظ فرغلى القرلى : عبد الوهاب الشعرانى إمام القرن العاشر . الهيئة
المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥ ص ١٣٨ ، ١٦٤
- ٥٧ - طبقات الشعرانى ١ / ١٣
- ٥٨ - السابق : ١ / ٩ ، ٧

- ٥٩ - أورد ذلك ابن تيمية في الفتوى المحموية الكبرى ، المطبعة السلفية ط ٣ / ١٣٩٨ ص ٤٦ ، ٤٧
- ٦٠ - تليس إبليس : ٣١٣ ، ٣١٤
- ٦١ - القشورية ١ / ١٠٧
- ٦٢ - قوت القلوب ١ / ٢٢٢
- ٦٣ - المحاسبي (الحارث بن أسد) : المكاسب ، ضمن المسائل في أعمال القلوب والجوارح تحقيق الأستاذ عبد القادر عطا ، عالم الكتب ط ١ / ١٩٦٩ ص ٢٢٧ وانظر كذلك : المسائل : ٨٦ ، ٨٧ ، وقد سلك الحكيم الترمذي هذا المسلك ، وخصص بعض رسائله لهذا المعنى انظر رسالته بيان الكسب المطبوعة مع رسالته آداب المريدين تحقيق د / عبد الفتاح بركة مطبعة السعادة دون تاريخ انظر مقدمة الحق ١٢١ وما بعدها ثم انظر الرسالة نفسها ١٤١ وما بعدها لا سيما ١٤٦ ، ١٥٥ - ١٦٨ .
- ٦٤ - الحراز (أبو سعيد) : الطريق إلى الله أو كتاب الصدق . تحقيق د / عبد الحليم محمود . دار الكتب الحديثة . دون تاريخ ص ٢٤ .
- أ٦٤ - تليس إبليس : ١٥٧ ، ١٥٨ . هذا وقد ارتضى ابن الجوزي في كتب أخرى له كثيراً من شيوخ الصوفية ، وساق كثيراً من أقوالهم في سياق من الموافقة بل التقدير . ومن هؤلاء : المحاسبي وفو النون والجنيد والتستري والحراز وغير النساج ، وغيرهم . انظر مثلاً كتابه : ذم الهوى ، تحقيق د / مصطفى عبد الواحد . نشر دار الكتب الحديثة ١٩٦٢ . الصفحات ٥ ، ٣٠ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٦٢ ، ٦٨ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ١٣٥ .. اطلع كما كتب كتباً في مناقب بعض الصوفية من أمثال رابعة العدوية وإبراهيم بن أدهم ومعروف الكرخي . انظر : ابن رجب الحنبلي : الدليل على طبقات الحنابلة . دار المعرفة - لبنان دون تاريخ ٣ / ٣١٧ ، ٣١٨ .
- ٦٥ - ابن تيمية : التحفة العزقية في الأعمال القلبية ، المطبعة السلفية ١٣٨٦ هـ مع رسالته : أمراض القلوب وشفائها ص ٨٣ وانظر كذلك : اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم تحقيق د / ناصر العقل طبع الرياض ١٤٠٤ هـ ج ١ / ٧٧ ، ٧٨ .
- ٦٦ - ابن تيمية : الصوفية والفقراء : ٢٨ ، ٢٩ .
- ٦٧ - ابن تيمية : الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان تحقيق الشيخ محمود فابن مطبعة صبيح ط ٢ / ١٩٥٨ . ص ٧٢ ، ٩٣
- ٦٨ - الصوفية والفقراء : ٣١ ، ٣٢
- ٦٩ - الفرقان .. مرجع سابق : ٧٢ ، ٩٣ ، ١٠٠ ، ١٠٤
- ٧٠ - الفتوى المحموية الكبرى ٣٧ - ٥١ وانظر : الاستقامة تحقيق د / محمد رشاد سالم ، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠٣ / ١٩٨٣ ج ١ / ٨٢ ، ٩١ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ . وقد تتبع ابن تيمية آراء الصوفية ، عرضاً وتقويماً في رسائل مستقلة كالسبعينية وبعض الرسائل في : جامع الرسائل ، ثم في ثانياً كثير من كتبه كالفتاوى ، لا سيما الجزآن العاشر والحادي

عشر والرسالة الصفدية والاستقامة والفرقان بين الحق والباطل وغيرها . وقد لاحظ الدكتور مصطفى حلمي أن السلفيين المعاصرين - الذين حرصوا على متابعة ابن تيمية في منهجه واجتهاداته - لم يتابعوه في موقفه من التصوف ، بل أنكروا التصوف في شتى أشكاله وصوره ، لأسباب فكرية وسياسية . انظر : قواعد المنهج السلفي والنسق الإسلامي في مسائل الألوهية والعالم والإنسان عند شيخ الإسلام ابن تيمية . دار الأنصار ط ١ / ١٩٧٦ ص ١٠٢ ، ١٠٣ . ومن أبرز الذين يمثلون هذا الموقف - في مصر - الشيخ عبد الرحمن الوكيل لاسيما في الكتاب الذي طبعه بعنوان : مصرع التصوف ، والشيخ الفقي خاصة في تعليقاته على كتاب مدارج السالكين لابن قيم الجوزية ود / جميل غازي ، انظر مثلاً مقدمته للرسالة القبرصية لابن تيمية . ويتلاقى هذا الموقف مع نظائر له في بعض البلاد الإسلامية .

٧١ - ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين نشره الشيخ محمد حامد الفقي ، مطبعة السنة المحمدية ١٩٥٦ . ج ١ / ١٣٩ ثم ١٧٦ ، ١٩٩ ، ٢٤٩ ، ج ٢ / ٣٢ ، ٣٩ - ٤١ ، ٤٩ ومواطن أخرى . وليس معنى ذلك أنه يوافق على التصوف في جملة ، بل إنه يقف منه موقفاً نقدياً كشيخه ابن تيمية ، ويظهر هذا في مواطن كثيرة من كتابه مدارج السالكين ، وكذا في كتب أخرى مثل : إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان ، تحقيق الشيخ الفقي ، نشر مكتبة عاطف دون تاريخ انظر مثلاً ١ / ١٢٤ - ١٢٦ ، ٢٢٤ - ٢٦٨ وكذا طريق المهجرين وباب السعادتين ، مكتبة النهضة الإسلامية ط ٢ / ١٩٧٩ ٣٠٥ - ٤٩٧ وكتب أخرى .

٧٢ - الغزالي (أبو حامد) : المقصد الأسنى ، شرح أسماء الله الحسنى مكتبة الكليات الأزهرية ١٠٢ ، ١٠٣ .

٧٣ - انظر د / جعفر : التصوف طريقاً ... ص ٢٧ ٢٨ ، د / محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١١٢ ، د / أحمد صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي دار المعارف ١٩٦٩ صفحات ٢٤٩ - ٢٥١ ، ٢٦٣ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ومواطن أخرى ، وقد قال ماسينيون عن كتاب الرعاية للمحاسبي : « إن المحاسبي سما فيه بالتحليل النفسي إلى مرتبة لا نجد لها مثيلاً في الآداب العالمية ، إلا نادراً ، نقلاً عن مقدمة د / عبد الحليم محمود وقد خصص الأخ الدكتور عامر النجار أطروحته للكتوراه لبحث هذا الجانب وطبعه تحت عنوان : التصوف النفسي طبع دار المعارف ١٩٨٤ . ملحوظة : تضمنت الهوامش والتعليقات بيانات وافية عن المصادر والمراجع التي أفدنا منها عند كتابة البحث ، ولعل ذلك يفي عن إعادة كتابتها .

والحمد لله أولاً وآخراً .





واقعية المنهج الكلامي ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة*

د / عبد المجيد النجار

تمهيد :

يوجه النقد الشديد إلى الفكر الكلامي فيما جنح إليه من إغفال في التجريد عند معالجته للقضايا العقديّة التي كانت قواماً له ، وما يتصل بها من قضايا طبيعية وفلسفية استخدمت في تلك المعالجة ، وقد عد بهذا التجريد فكراً عقيماً في مواجهة المشكلات الأيديولوجية الفلسفية التي تجابه المسلمين منذ بداية نهضتهم الحديثة ، إذ أن هذه المشكلات متأثية من الواقع الجديد الذي طرأ على حياتهم إثر اتصالهم بالحضارة الغربية ، بينما يسبح هذا الفكر في فضاء من مشكلات ماضية لم تكن على صلة وطيدة بواقع المسلمين على عهد نشأتها بله أن تكون كذلك بالنسبة لواقعهم

الراهن . ولهذا السبب اتخذ هذا الفكر الكلامي مهجوراً من قبل أكثر المهتمين بالمشكلات الثقافية الأيديولوجية للمسلمين على هذا العهد ، بل اتخذ هزواً أحياناً ، وذلك باعتبار أنه لا يصلح أداة للدفع في سبيل النهضة الثقافية الإسلامية . والحقيقة أن هذا الموقف من الفكر الكلامي انبنى في الحكم عليه من تقويم سطحي اقتصر على الصورة التي انتهى إليها هذا الفكر لما آل إلى الضعف والجمود شأن الفكر الإسلامي عموماً ، وهي الصورة التي آلت إلى أجيال هذا القرن عبر الثقافة الموروثة عن عهد الانحطاط ، تغافلاً في ذلك عن الطور الذي كان فيه الفكر الكلامي حياً فعلاً في مواجهة مشاكل

(*) بحث قدم إلى ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة التي نظمتها المعهد العالي للفكر الإسلامي أيام ٢٩/٧، ١، ٢، ٨/٨/١٩٨٩ بالقاهرة .

حقيقية ألت بالمسلمين في حياتهم الثقافية العقديّة ، وهو ما فوت على الفكر الإسلامى المعاصر فرصة الاستفادة من الدور المهم الذى قام به الفكر الكلامى في ذلك الطور متمثلاً في صد الغزو الفكرى والعقدى التى تعرضت له العقيدة الإسلامية ابتداءً من أواخر القرن الأول وتوطيد أيديولوجية إسلامية متينة ثابتة .

إن الصورة التى وصل عليها علم الكلام إلينا هى صورة مدرسية بدأت في التكون عندما توقف هذا العلم عن النمو بعد القرن الرابع ، فحيث أخذت القضايا الكلامية بالتقرير والترتيب وفق تصور عقلى لمنطقية مجردة في الترابط بينها ، فنشأ علم الكلام على الوضع الذى دون به في كتب ما بعد القرن الخامس وجردت مسأله من ملاساتها الواقعية المتمثلة في النوازل والأحداث التى منها كان ظهورها ، وحررت بأسلوب تقريرى جاف لا أثر فيه للسياق الواقعى الذى نشأت فيه .

أما قبل ذلك التاريخ فإن علم الكلام منذ نشأته لم يكن على هذه الصورة ، بل كان حركة نشيطة من الحوار والتدافع بين العقيدة الإسلامية في مصادرها النصية من جهة وبين ما جرى في واقع المسلمين من توترات بين المثال الإسلامى ومجريات الأحداث الساسية والاجتماعية ، وما هجم من مقولات الأدهان والثقافات القديمة من

جهة أخرى . وقد كان هذا التدافع جدلاً حياً يبنى فيه الفكر الأيديولوجية الإسلامية بحسب ما تقضيه التحديات الواقعية أحداثاً ومقولات ، فيؤسس الرؤية الإسلامية بالحجة العقلية المستندة إلى الوحى ، ويصد غازيات الأقاويل بتزييفها بالحجة العقلية أيضاً .

ولذلك فإنه من المهم أن يقع درس علم الكلام وهو في طوره الأول المتصف بالحوية والواقعية لتبين المنهجية المجدية التى كان يتبعها لمعالجة ما يطرأ من مشكلات في واقع المسلمين معالجة عقدية ، فإن الوقوف على هذه المنهجية في خاصيتها الواقعية مدخل أساسى لتقويم علم الكلام في مدى ما أسهم به في تثبيت أيديولوجية إسلامية حفظت المسار الحضارى العام وفق متطلبات الوحى ، كما أنه مدخل للاستفادة منه في ترشيد الفكر الإسلامى اليوم وهو ينزع إلى صياغة أيديولوجية شاملة متأسسة على عقيدة الإسلام وتراثه ، توجه الحياة الإسلامية إلى صراط الوحى ضمن واقع عالمى متداخل . وهذا ما سنحاول بيانه من خلال العناصر التالية :

والعية المنهج الكلامى قبل القرن الخامس:

نقصد بالواقعية في منهجية الفكر الكلامى ما كان لهذا الفكر في بنيته وموضوعه وأساليبه من صلة بالمشاكل الطارئة في حياة المسلمين فكراً وسلوكياً ،

وبهذا المعنى فإن الفكر الكلامي ظل طيلة أربعة قرون بعد نشأته في أوائل القرن الثاني فكرياً واقعياً شديد الواقعية . إذ تعتبر قضاياها - كما سنبينه بعد حين - ناشئة من أحداث ونوازل طرأت على المجتمع الإسلامي بسبب ثقافي أو سياسي أو اجتماعي ، وأحدثت به توتراً على نحو أو آخر باعتبار ما اتخذ هذا المجتمع لنفسه من مرجعية شاملة هي مرجعية الوحي الديني ، فنشأت القضايا الكلامية تعالج ذلك التوتر في حياة المسلمين ، وتهدف إلى توجيه الحياة بحسب ما يلائم مرجعية الوحي .

وقبل أن تفصل مظاهر الواقعية ، من المهم أن نشير إلى أصليين يتعلقان بطبيعة الدين الإسلامي كان لهما أثر بين في صفة الواقعية التي اتصف بها الفكر الكلامي من حيث إنه فكر استحدث للحفاظ على أصول هذا الدين وهي الأصول العقيدية التي تتفرع منها سائر فروع الأحكام والتعاليم الأخرى .

الأول هو الترابط الشامل في الدين الإسلامي بين حقيقة العقيدة وجمع مظاهر السلوك الفردي والاجتماعي ، وهو ترابط يجعل هذه المظاهر لا تعدو أن تكون وجهاً عملياً لحقيقة العقيدة ، حتى إن كثيراً من المسلمين اعتبروا تعطيل السلوك - مثلاً - فيما عرف بارتكاب الكبائر - ناقضاً لأصل الإيمان بالعقيدة ، مخرجاً من الدين أساساً.

وهذه الطبيعة للصلة بين العقيدة والسلوك تجعل النظر لمعالجة السلوك من حيث انحرافه عن تعاليم الوحي يمتد إلى النظر في أصله العقدي ، وهو ما يؤدي بل قد أدى بالفعل إلى أن كثيراً من القضايا العقدية التي عالجها الفكر الكلامي كان منطلقها واقع السلوك في المجتمع الإسلامي كما سنبينه بعد حين مما كان له مدخل كبير في اتصاف هذا الفكر بالواقعية .

والثاني وضوح العقيدة الإسلامية وبساطتها مما لم يستلزم قيام فكر عقدي شرعي مثلما هو الأمر بالنسبة لعلم اللاهوت المسيحي الذي انطبع بطابع شرعي في سبيل تبرير تعقيدات المسيحية وغموضها^(١) ، وإنما قام علم الكلام الإسلامي لغاية دفاعية إثباتاً للعقيدة الإسلامية ورّداً للشبه الواردة عليها كما يعكس ذلك التعريف الذي تناقله العلماء لهذا العلم من أنه « علم بأمر يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير وإلزامه إياها بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها »^(٢) . وهذه الغاية الدفاعية استلزمت أن يكون الفكر الكلامي مترصداً لما يفرزه الواقع الثقافي مما فيه مجانبة للعقيدة الإسلامية فيكون مدافعاً له ، وهو ما يجعله فكرياً متصلاً بالواقع الجاري ، فانطبع بصفة الواقعية في مناهضة التحديات الخارجية ، كما انطبع بالواقعية في معالجة السلوك المنحرف عن الدين الناجم في المجتمع الإسلامي كما ذكرناه آنفاً . وإنه يمكن تبين

واقعية الفكر الكلامي في المظاهر التالية على وجه الخصوص .

١ - واقعية النشأة والتطور :

ظهر الفكر الكلامي ليكون متميزاً متقوماً بالاحتجاج للعقيدة أوائل القرن الثاني على يد المعتزلة ، وإن كانت المطارحة العقلية في مسائل ذات صبغة عقدية ظهرت قبل ذلك بنصف قرن ، حينما وقع التداول في « مرتكب الكبيرة » وفي « القدر » مما يمكن أن يعتبر إرهاباً مبكراً للفكر الكلامي .

ولم تكن هذا النشأة إلا استجابة لضرورات واقعية ملحة تمثلت في مشكلات سياسية واجتماعية نجمت في حياة المسلمين ، وباتت تهدد باستفحالها المطرد البناء الذهني الذي قام عليه المجتمع الإسلامي ، كما تمثلت في تحديات دينية وفلسفية من أهل الأديان والفلسفات القديمة باتت تروج بين المسلمين وتهدد بنية العقيدة الإسلامية . فهذه المشكلات والتحديات دفعت الفكر الإسلامي في سبيل الدفاع عن مرجعيته العقدية إلى أن يتجه إلى معالجتها معالجة كلامية ، فكانت نشأة علم الكلام على يد المعتزلة بمنزلة الاستجابة لتحديات ناجمة من صميم واقع المسلمين .

وإذا كنا ستعرض بعد حين إلى شرح أمثلة للتناسب بين القضايا الكلامية ومنهجها

الواقعية ، فإننا في هذا الموطن نود أن ندعم واقعية النشأة بحادثة لها دلالة عميقة في هذا الشأن ، وهي الحادثة التي تناقلتها كتب الفرق الإسلامية على أنها تمثل المنطلق الأول لنشأة فرقة المعتزلة . وإذا كنا نعتبر أن الجذور الأساسية لنشأة هذه الفرقة بأسبابها إلى ما هو أعمق من هذه الحادثة^(١) ، إلا أنه يمكن حسابها النقطة الأخيرة التي تلخصت تلك الأسباب الماضية ، وأفاضت الكأس ، فأفرزت تياراً فكرياً متميزاً هو التيار الاعتزالي الذي يمثل نشأة علم الكلام . ومن ثم اعتبرناها ذات دلالة عميقة في هذه النشأة من حيث صلتها بالواقع .

وهذه الحادثة كما رواها الشهرستاني هي أنه : « دخل واحد على الحسن البصري فقال له : يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبار والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم وعيدية الخوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبار ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان .. وهم مرجئة الأمة ، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً ؟ فتفكر الحسن في ذلك ، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً ، بل هو منزلة بين المنزلتين ، لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد بقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ،

فقال الحسن : اعتزل عنا واصل ، فسمى هو وأصحابه معتزلة ^(٤) .

ويبدو من هذه الحادثة أن نشوء المعتزلة وهو نفسه نشوء الفكر الكلامي كان بسبب حل مشكلة عملية تتعلق بتحديد حقيقة الإيمان ، وتعيين منزلة مرتكب الكبيرة منه ، وقد كان هذا الأمر منشأ لفئة كبيرة في المجتمع الإسلامي اتخذت لها وجهتين : التذرع بالإرجاء في إثبات الآثام والمعاصي حيث لا تضرب مع الإيمان معصية ، والتذرع بتكفير المذنبين لإعمال القتل فيهم كما فعل الأزارقة من الخوارج . وقد ربط البغدادي بين هذا الواقع وخروج واصل ابن عطاء بقوله بالمنزلة بين المنزلتين ربطاً سببياً حيث يقول : « فلما ظهرت فئة الأزارقة بالبصرة والأهواز واختلف الناس عند ذلك في أصحاب الذنوب على الوجوه الخمسة التي ذكرناها خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر ، وجعل الفسق منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان ^(٥) . وبذلك يتأكد أن ظهور علم الكلام متمثلاً في الاعتزال كان معالجة نظرية عقدية لمشاكل واقعية سياسية واجتماعية ^(٦) .

وكما كان الفكر الكلامي واقعياً في نشأته فقد كان أيضاً واقعياً في تطوره ، فقد كان تناميهِ في الموضوع وفي المنهج محكوماً

بمقتضيات الأحوال الاجتماعية والثقافية . كما كان ترتيب مسائله في الظهور بحسب ذلك أيضاً ، وهو ما تعكسه الكتب العقدية الأولى التي وصلتنا رغم أنها تعود إلى القرن الثالث مثل مؤلفات الأشعري والماتريدي ، فقد كانت المسائل تعرض فيها عرضاً أقرب إلى نسقها التاريخي ، وليس الترتيب الذي نجده في الكتب المتأخرة بعد القرن الخامس إلا صنعة عقلية منطقية لتنظيم المحصول الكلامي في سياق مدرسي .

وإذا أردنا التمثيل لذلك فإننا نجد أول المسائل الكلامية ظهوراً هي تلك المسائل ذات الصلة الوطيدة بالواقع الاجتماعي ، وعلى رأس هذه المسائل مسألة الفعل الإنساني ومرتكب الكبيرة ، فقد كانت لهما جذور في أحداث الفتنة منتصف القرن الأول ، ثم آل البحث فيهما إلى التنظير العقدي أواخر القرن من قبل القدرة والمرجئة والخوارج لتصبحا النواة الأولى في الفكر الكلامي لدى المعتزلة .

ومسألة الألوهية المتقومة بما عرف بقضية « الذات والصفات » لم ينشأ البحث فيها إلا في القرن الثاني حينما طرحها واصل بن عطاء طرحاً غير نضيج كما وصفه الشهرستاني ، وإنما أصبحت مسألة مهمة في المداولة مع أواخر القرن الثاني مع إبراهيم النظام وأبي الهذيل العلاف المعتزليين . وكان نشوؤها متأخراً نسبياً بسبب أن

القرن الأول لم يظهر فيه التحدى لعقيدة الأولوية في المنظور الإسلامى مثلما ظهر في القرن الثاني متمثلاً في عمل اليهود على نشر تجسيمهم والنصارى على إشاعة تليثهم ، والمجوس على تسريب ثنائيتهم .

إثبات العقيدة رداً على المقولات الفلسفية اليونانية المخالفة للعقيدة الإسلامية . وهكذا يبدو أن الفكر الكلامى كان ينمو ويتطور بالمعالجة المستجدة لما يطرأ من مشكلات واقعية بتنظير عقدى ، ولم يكن متولداً من فكر فلسفى مجرد .

٢ - واقعية الموضوع :

نعنى بها أن الموضوعات التى يبحثها الفكر الكلامى كانت موضوعات ذات صلة متينة بما يجرى في واقع الحياة الإسلامية ، وليس شأنها في ذلك شأن الموضوعات الفلسفية التى كانت تطرح على المنهج اليونانى ، فليس قم مسألة من المسائل الكلامية إلا تمثل رد فعل دفاعياً على حادثة ناشبة في الحياة الاجتماعية تخل بأغراض الدين فيها ، أو مقولة طارئة من أهل المذاهب والأديان تنال بصفة مباشرة من العقيدة الإسلامية ، ولا يند عن ذلك ما يبدو لنا اليوم من مسائل موهلة في التجريد لا تمت إلى الواقع بصلة .

ولو أردنا تأييد ذلك ببعض الشواهد من المسائل الكلامية التى تبدو أكثر تجريداً من غيرها لرأينا على سبيل المثال أن قضية الفعل الإنسانى بين الحرية والجبرية قد أصبحت قضية كلامية لما تفسى في المجتمع الإسلامى أواخر القرن الأول من التعلل بالقدر المقدور في إتيان المعاصى واقرار الآثام من قبل كثير من المتحللين من قيود الشريعة ،

وقد كانت قضية النبوة أكثر تأخرأ في ظهورها كقضية كلامية ، وذلك لأن التحدى الوارد فيها إنما جاء من أصحاب ديانات الهند في الأكر ، وخاصة السمنية والبراهمية ، ولم يكن لهذه الأديان رواج طامر بالبلاد الإسلامية إلا أواخر القرن الثانى ، إذ إن .. محيى بن خالد البرمكى (ت ١٩٠ هـ) بعث برجل إلى الهند ليأتيه بمقايير موجودة ببلادهم ، وأن يكتب له أديانهم في كتاب ، فكتب له هذا الكتاب ^(٧) ، ولذلك فإن القرن الثالث شهد البحث المستفيض في قضية النبوة من قبل المتكلمين دفعا لما روجه منكرو النبوة وبخاصة منهم ابن الروندى (٢٩٨ هـ) وأبو بكر الرازى (٣١١ هـ) .

والمسائل الطبيعية التى أصبحت جزءاً من الفكر الكلامى لم ينشأ البحث فيها إلا حينما تفتت الفلسفة اليونانية في المجال الثقافى الإسلامى من قبل الفلاسفة الإسلاميين وبخاصة الفارابى (ت ٣٢٩ هـ) ، فحيثل أصبح علماء العقيدة يبحثون المسائل الطبيعية لاستخدامها مقدمات في

وهو ما جاء يشكوه أحد المخلصين من المسلمين لعبد الله بن عمر قائلًا : « ظهر في زماننا رجال يزنون ويسرقون ، ويشربون الخمر التي حرم الله ، ثم يحتجون علينا ويقولون : كان ذلك في علم الله »^(٨) . وكذلك لما أصبح بعض حكام بني أمية يتعللون بالقدر في تبرير ظلمهم وبغهم على الناس ، مثلما ذكر من أنه لما قُتل عمرو بن سعيد بن العاص على عهد الملك بن مروان طرحت رأسه من أعلى القصر بين يدي جمع من أصحابه كانوا يترقبونه ، وقال الذي طرحها للمتربين : إن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ^(٩) . فهذه الظاهرة الخطيرة في سلوك الناس نشأت لمعالجتها مسألة « الفعل الإنساني » متمثلة في القول بحرية الإنسان في فعله ومسؤوليته عليه ، وهو ما ابتدأه القدرية الأوائل : معبد الجهني ، وغيلان الدمشقي ، ثم طوره المعتزلة فأصبح أصلاً من أصولهم الخمسة سموه بأصل العدل .

ولو انتقلنا إلى قضيتي الذات والصفات ، وخلق القرآن ، لوجدنا أنهما على ما يبدو في الظاهر من افتقادهما للمبرر الواقعي فقد كان البحث فيهما رداً على محاولات مسيحية ومجوسية كانت غايتها التشويش على التوحيد الإسلامي الخالص ، وصولاً إلى ضرب من التعددية التي قد تؤول به بمرور الزمن إلى عقيدة تعدد

الإله .

فقد كان المسيحيون يشبِّهون الله الأقانيم الثلاثة ، وهي صفات الوجود والحياة والعلم ، التي تجسدت فأصبحت آلهة ثلاثة : الأب والابن والروح القدس ، وكانوا يجادلون لهذه المقولة في المجتمع الإسلامي ، يرومون منها تحريف التوحيد إلى التثليث بتجسيد الصفات الإلهية ، وهو ما حدا بالمعتزلة - خوفاً من هذا الخطر - إلى القول بأن صفات الله هي عين ذاته وليست زائدة عنها قطعاً في ذلك لإمكانية أن تجسد آلهة كما يرد المسيحيون ، ومن ثم كان مبحث الذات والصفات .

وفي السياق نفسه أيضاً كان المسيحيون يشجعون القول بقدم القرآن كلام الله لغاية هي الميل بعقيدة التوحيد إلى نوع من تجسيد كلام الله في مظهر مادي كما تجسدت كلمة الله في المسيح . وقد ذكر ابن النديم في هذا أن العباس البغوي قال : « دخلنا على قتيون النصراني ، وكان في دار الروم بالجانب الغربي فجري الحديث إلى أن سأله عن ابن كلاب ، فقال : رحم الله عبد الله ، كان يجيئني فيجلس إلى تلك الزاوية ، وعني أخذ هذا القول (إن كلام الله هو الله) ، ولو عاش لنصّرنا المسلمين »^(١٠) . وبسبب خوف المعتزلة من أن يؤول القرآن إلى إله بصفة القدم طرحوا بشدة لا تخلو من المبالغة القول بخلق القرآن باعتبار أن ذلك القول يعصم من كل

شواهد على الآراء العقديّة في الحوار الدائر بين الفرق الإسلامية ، تأصيلاً لهذه الآراء في أصول الوحي بطريق التأويل ، أو رداً للشواهد المخالفة لها بطريق النقد لما هو ضعيف منها أو منحول . وقد ظل هذا الاستدلال النقلى مواكباً للفكر الكلامي طيلة مسيرته في الحوار الداخلي بين المسلمين^(١٢)

ولما نجمت تحديات أهل الأديان والمذاهب في القرن الثاني نشأ لدى المتكلمين الأسلوب العقلي في الاحتجاج ، ذلك أن هذه التحديات كان أهلها من النصارى والمجوس متمرسين بالفلسفة اليونانية ومنطقها الصوري ، فاستخدموا آليات هذه الفلسفة للاحتجاج نصرة لمعتقداتهم ونقداً للعقيدة الإسلامية ، ولذلك يادر المعتزلة باستعمال الحجة العقلية في مقابلة هذا التحدي ، وأصبح هذا الأسلوب هو الأسلوب الغالب على الفكر الكلامي .

ولما استفلحت الفلسفة اليونانية في الساحة الإسلامية في القرن الثالث وانتشرت مقولاتها مختلطاً فيها المسائل الميتافيزيقية بالمسائل الطبيعية في تفاعل تناصري بين النوعين ، طور الفكر الكلامي من منهجه فأدخل في دائرة اهتمامه المسائل الفلسفية والطبيعية مثل قضايا العلة والمعلول والجوهر العرض والجوهر الفرد وأمثالها ، واستخدمها مقدمات في الاستدلال على العقيدة

تعدد في هذا المجال . وقد كان المأمون وهو المعتزلي يكتب إلى عماله منبهاً إلى هذا الأمر حيث جاء في إحدى رسائله التي حررها وزيره أحمد بن أبي داود : « ومما بينه أمير المؤمنين برويته وطالعه بفكره ، فبين عظيم خطره ، ما ينال المسلمون من القول في القرآن ... واشتباهه على كثير منهم حتى حسن عندهم وتزين في عقولهم ألا يكون مخلوقاً .. وضاهوا به قول النصارى في ادعائهم في عيسى ابن مريم أنه ليس بمخلوق إذا كان كلمة الله »^(١٣)

وهكذا يبدو أن موضوعات الفكر الكلامي مهما بدت في ظاهرها عقلية مجردة فإنها في حقيقة نشأتها ، وفي صيرورتها طيلة قرون ثلاثة على الأقل كانت تعالج مشاكل واقعية حية تروم حلها على أساس عقدي يقطع النظر عما حفر به تلك المعالجة من ملاحظات ، وعما شابهها أحياناً من مغالاة وشطط .

٣ - واقعية المنهج :

كما كان الفكر الكلامي واقعياً في نشأته وتطوره وموضوعه ، كان أيضاً واقعياً في منهجه ، فقد كان يستعمل الأساليب الاستدلالية التي تناسب التحديات المطروحة ، ويطور من تلك الأساليب بحسب تطور التحديات .

وقد كان الاستدلال النقلى أول الأساليب التي استعملت في الفكر الكلامي حيث يتخذ من نصوص القرآن والحديث

الإسلامية ورد الشبه الواردة عليها ، وأصبح ذلك سنة ماضية في هذا الفكر منذ ألى الهديل العلاف (ت ٢٣٥ هـ) كما يبدو في مدونات علم الكلام بعد القرن الثالث^(١٣).

لقد ظلت هذه الواقعية الحية صفة للفكر الكلامي يعالج من خلالها أحداثات المشاكل الاجتماعية والثقافية في المجتمع الإسلامي ، ويحقق في ذلك نتائج هامة في المحافظة على المرجعية العقيدة للحياة الإسلامية ، حتى قيل : إنه لولا هذا الفكر بواقعيته لكان مصير العقيدة الإسلامية عرضة لانحرافات جمة نظرا إلى شدة الهجمة التي تعرضت لها جبهة وخفاء من قبل الأديان والثقافات والفلسفات القديمة .

ولكن الانحدار العام الذي أصاب الفكر الإسلامي أصاب أيضاً الفكر الكلامي ، فأصبح ينزع منزع التجريد الذي ينشغل به عن مجربات الوقائع المتعلقة بالأصول العقيدة بصفة مباشرة أو غير مباشرة بمجادلات نظرية في المسائل القديمة ، واحتجاجات تتعلق بتحديات ماضية ، وميل إلى التأليف والترتيب للآراء والمقولات السابقة في نسق منطقي مدرسي ، حتى إنه يمكن القول بأن الصلة كادت تُفقد بين هذا الفكر وواقع المسلمين الذي لم يخل في أي عصر من تحديات داخلية وخارجية مهدد مرجعيته العقيدة على خلاف ما توهمه ابن خلدون

في نقله للفكر الكلامي حينما قال : « علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم ، إذ الملحة والمبتدعة قد انقرضوا ، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا ، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا ، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه الباري عن كثير من إلهاماته وإطلاقاته »^(١٤).

وإنه لمن العجيب من ابن خلدون وهو المؤرخ للعلوم في مقدمته أن يحكم على دور الفكر الكلامي بالانتهاء من خلال ما آل إليه من وضع الجمود ، دون أن يتنبه إلى أن الواقع الجارى يستلزم إحياء ذلك الفكر ليستأنف المواجهة الحقيقية بالناهج الملائمة لمستجدات التحديات ، ولم يكن العصر الذي عاش فيه خلوا منها ، بل كان المد المسيحي مستفحلا بالأندلس ، والمد الصوفي الباطني مستفحلا بالشرق ، إضافة إلى الأمراض الداخلية التي كانت تعال منها الأمة الإسلامية ، والتي نمتُ بصلة قوية لأصول العقيدة ، مثل التواكل وبعض مظاهر الشرك وأمثالها من الأمراض .

نحو بحث للواقعية الكلامية :

إن السورة التي عرضناها آنفاً للفكر الكلامي في واقعيته الفاعلة في حل مشكلات المسلمين يمكن الاستفادة منها إما استفادة في بحث واقعية جديدة في هذا الفكر يستأنف بها دوره الحيوى في علاج

١ - المشاكل العقدية في الواقع الإسلامي :

المطلوب من الفكر العقدي أن يعالج المشاكل التي تحدث في الأمة متعلقة بالأسس العقدية العامة دون الفروع الجزئية من التطبيقات السلوكية التي تهتم بها ألوان أخرى من الفكر ، ومن ثم تكون مهمته ذات طابع أصولي كلي . وذلك هو المبرر الذي يدرج به ضمن الفكر الفلسفي بالمعنى العام .

والتأمل في الوضع العقدي الراهن للمسلمين يجد أن المشاكل التي تتباه ترجع في معرض تعددها وتنوعها إلى مشكلتين رئيسيتين تولدتا من عهد الانحطاط الذي تجدد فيه الفكر الإسلامي وانفصل عن مجريات الواقع ، ومن التحدي الثقافي الحضاري الغربي الذي واجه الأمة الإسلامية منذ قرنين من الزمن .

أما المشكلة الأولى فهي الانفصال أو شبه الانفصال الذي وقع بين المرجعية العقدية وبين المظاهر التطبيقية في مختلف وجوه الحياة . فالدين الإسلامي هو عقيدة تنفرع عنها شريعة تشمل كل أوجه التصرف الإنساني بحيث يكون كل حكم من أحكام السلوك متفرعا عن أصل من أصول العقيدة التي ستجمعها حقائق أساسية ثلاث : الألوهية والنبوة والبعث بحيث يكون كل منشط من مناشط المسلم ، وكل اجتهاد من اجتهاداته في شئون الحياة مستمدا من أصول

مشكلات المسلمين الراهنة ذات الصلة بالمرجعية العقدية . والحقيقة أن محاولات جادة في هذا الخصوص ظهرت بوادرها منذ عهد الإمام محمد عبده حينما كتب في العقيدة رسالته الصغيرة « رسالة التوحيد » بمنهج جديد فيه بداية تخلص من منهج الجمود في عهود الانحطاط ، ثم توالى بعد ذلك المحاولات في هذا الشأن كما تبدوا في كتابات الإمام حسن البنا ، وأبي الأعلى المودودي ، ومحمد المبارك ، ومالك بن نبي ، ومحمد باقر الصدر ، ووحيد الدين خان ، حتى توفرت بكتابات هؤلاء وأمثالهم جملة صالحة تنير السبيل لمنهج كلامي جديد يتصف بالواقعية ، إلا أن الأمر يحتاج مع هذه البوادر العملية إلى رسم ملامح لحظة نظرية لبحث واقعية الفكر الكلامي تستهدي بها الجهود العملية المبذولة من قبل المفكرين الإسلاميين في هذا المجال .

ومن البين بذاته أن رسم خطة منهجية عملية للفكر الكلامي لمعالجة مشكلات المسلمين الراهنة يستلزم أول ما يستلزم الوعي الدقيق بالمشكلات الراهنة التي يراد من الفكر الكلامي معالجتها ، والوعي الدقيق بطبيعة العقلية السائدة لمعرفة مداخلها التي يمكن منها التأثير للإصلاح والتقويم . وعلى أساس هذا الوعي بالواقع تقترح خطة منهجية للفكر الكلامي تكون مواتية لذلك مؤثرة فيه . وهو ما سنحاول القيام به تاليا

العقيدة ، جارياً بحسب مقتضياتها .

ولكن مجريات الواقع الإسلامي خلال عهد التراجع الحضاري أفضت إلى تراخ في الصلة بين أصول العقيدة ومناشط الحياة المختلفة ، فلم تعد مظاهر السلوك المختلفة تندفع في تلقائية ووضوح من مرجعيتها العقيدية ، وغدت حقائق العقيدة تشبه أن تكون تصديقات ذهنية غايتها في ذاتها ، وضعف الشعور بغايتها السلوكية . وقد أدى هذا الوضع إلى ما يشبه الانفصال بين الاجتهادات الفرعية ومرجعيتها العقيدية . ونجد إليك مثلاً في ذلك حقيقة التوحيد التي كانت في عهود الازدهار الإسلامي تطبع حياة المسلمين كلها تشريعاً وآداباً وفنوناً وعمارة ، ثم أصبحت بعد ذلك منحوسة في أذهان المسلمين إلى بعد واحد تجرّده هو وحدانية الذات الإلهية ، وتقلص أثرها في مناحي الحياة العملية .

وقد استفحل هذا الوضع لما انفتح المسلمون على الحضارة الغربية بمنجزاتها الباهرة ، وجعلوا يقتبسون منها ويقلّدون فيها خبط عشواء على غير هدى من مرجعية عقلية ترشد ذلك الاقتباس ، وتجعله في إطار من الدين ، وقد ظهر ذلك فيما اقتبس المسلمون من آداب وفنون وعلوم إنسانية وطرز عمرانية ، حتى إنه يمكن القول بأن الواقع الإسلامي اليوم يجري على غير هدى عقدي ، ويصدر على غير قاعدة أيديولوجية إسلامية واضحة .

وأما المشكلة الثانية فهي الغزو الأيديولوجي الغربي الذي استهدف منذ زمن العقيدة الإسلامية أساساً ، ومظاهرها السلوكية في مختلف مظاهر الحياة . وقد كان هذا الغزو الأيديولوجي شبيهاً بالغزو الأيديولوجي الذي حدث في هذا القرن الثاني من قبل أهل المذاهب والأديان إلا أنه صادف من المسلمين ضعفاً حضارياً وفكرياً ، واستعدى عليهم بمنجزات العلم ، وقوة الحضارة فإذا به غزو شامل للمنظومة الإسلامية كلها ، تسخر فيه الفلسفة والعلم والإعلام جميعاً ، بل والتكنولوجيا المادية أيضاً .

وقد أحدث هذا الغزو الأيديولوجي أثره البين في حياة المسلمين ليس على مستوى السلوك فحسب ولكن على مستوى الاعتقاد أيضاً . وهو ما يبدو في المذهبية المادية التي تسربت إلى الشباب الإسلامي ، وفي العلمانية التي أصبحت ملهاً لكثير من النخب المثقفة في العالم الإسلامي ، وهي التي تسيطر على الخطوط التربوية والاقتصادية والسياسية للأمة ، فأنطبع هذه المظاهر كلها بطابع الأيديولوجيا الغربية إن قليلاً أو كثيراً .

وبين هاتين المشكلتين تضافر وتآزر بحيث يصعب ضعفاً الرابطة بين الحياة العلمية المسلمين وبين مرجعيتهم العقيدية للتأثير الأيديولوجي الغربي ، كما أن هذا التأثير الأيديولوجي يوسع الشقة بين تلك

الحياة ومرجعيتها العقديّة سواء على المستوى الفكري الثقافي أو على المستوى السلوكي العام ، فإذا هواقع المسلمين يجري على غير أيدولوجية إسلامية بينة ، بل إن تلك الأيدولوجية في صياغتها الفلسفية التي تستطيع بها أن تواجه التحدي ، وتهدى الحياة-تكاد تكون غائبة .

أما البنية الفكرية الثقافية السائدة اليوم بين الناس فقد تغيرت كثيراً بالنسبة لتلك التي كانت سائدة في عهود ماضية ، حيث أحدثت الثورة العلمية الصناعية انقلاباً ثقافياً يكاد يكون عالمياً ، ذلك أن العقلية الصورية التي كانت سائدة قديماً حلت محلها منذ عهد ديكارت عقلية علمية تخضع في الفهم والإقناع للبرهان المبني على معطيات العلوم الثابتة رياضية وطبيعية كما اكتسبت العقلية أيضاً صفة العملية ، فأصبحت تفتح في الفهم والقبول للخطاب الذي ينطلق من معالجة المشاكل العملية ، اليومية أكثر من انفتاحها للخطاب الفلسفي المجرد . لقد أصبحت هذه الخصائص سائدة في العالم الغربي ، وهي في طريق السيادة في العالم الإسلامي الذي كانت له خصائص في عهد ازدهاره الفكري في القرون الأولى بتكوين من القرآن الذي يجعل النظر في الكون مدخلاً للاقتناع العقل .

ولما أبرزنا هذه الخصائص في بنية العقلية الحديثة إشارة إلى أن المنهج الذي استخدمه الفكر الكلامي بعد القرن الخامس

أصبح منهجاً لا يلائم عقلية اليوم ، إذ هو منهج مبني على المنطق الصوري في أساسه ، وهو منطق لا يهتم بالواقع وإنما ترتبط الحقيقة فيه بتناسق المعطيات المجردة فيما بينها وإن خالفت الواقع . ولا زالت آثار هذا المنهج باقية عند شق من المتتبعين إلى الفكر الإسلامي إما بصفته الأصلية أو بصفة جديدة حافظ فيها على الطابع التجريدي العام ، ويكاد يكون الخطاب الفكري الإسلامي اليوم محكوماً بهذه التجريدية في الخطاب .

٢ - الأسس الواقعية للفكر العقدي الحديث :
إن المشاكل الأيدولوجية للأمة الإسلامية التي ألحنا إليها آنفاً بصورة موجزة تتطلب لمعالجتها فكراً عقدياً ذا خصائص واقعية تتناسب معها استهزاء في ذلك بالفكر الكلامي في طور نضجه وحيويته حينما كان يجابه الواقع العقدي الثقالي بما يناسبه من الأساليب . ويمكن أن تكون الخصائص المطلوبة لمعالجة واقع اليوم متركزة في محورين أساسيين يستقطب كل منهما جملة من الفروع المتعلقة بالفكر العقدي ، وهما : واقعية الموضوع ، وواقعية المنهج .

أ - واقعية الموضوع :

نعني بها أن يكون الفكر العقدي الحديث يطرح القضايا والموضوعات التي تمثل مشاكل حقيقية تعيشها الأمة على المستوى الأيدولوجي ، وأن يكون ترتيبها في

الطرح من حيث الأهمية بحسب أهميتها الواقعية من حيث حجمها في الإشكال والحاحها فيه .

إن البنية الماثورة في الفكر الكلامي تشتمل على مقدمات وثلاثة محاور أساسية . أما المقدمات فهي مسائل فلسفية وطبيعية ، تستخدم في الاستدلال على المسائل العقدية . وأما المحاور الثلاثة فهي الألوهمية والنبوة والبعث ، وتحت كل واحد منها فروع تتعلق به . وفي بعض مدونات علم الكلام تقسم هذه المواضيع إلى محورين : إلهيات وسمعيات ، إضافة إلى المقدمات الفلسفية والطبيعية .

وقد ألقينا سابقا إلى أن هذه البنية لعلم الكلام تشكلت موضوعاتها بحسب الواقع القديم الذي يعود إلى ما قبل القرن الخامس ، وأن ترتيبها أفرزته عقلية مدرسية لا عقلية واقعية ، وهي لذلك لا تتلاءم بالتأكيد مع متطلبات الواقع الراهن لا من حيث طبيعة المسائل ولا من حيث ترتيبها .

فمن حيث القضايا والمسائل ثمة ثوابت لا يقوم الفكر العقدي بدونها ، وهي أساسيات العقيدة الإسلامية فيما تقوم عليه من إيمان بالله ورسوله وكتبه واليوم الآخر والقدر الإلهي خير وشره ، فهذه مستظل باقية ركنا ثابتا في الفكر العقدي على مر العصور ؛ لأنها من جهة تمثل ركائز الأيديولوجية الإسلامية التي تنفرع منها كل وجوه المنظومة الفكرية والسلوكية ، وهي

من جهة ثانية عرضة للتحدي الأيديولوجي في كل زمان مما يجعل الدفاع عنها أمرا ساريا بسرمان التحدي .

إلا أن المنظومة الماثورة في الفكر العقدي اشتملت على العديد من المسائل والقضايا ذات الصلة بالعقيدة الإسلامية أفرزتها ظروف واقعية انقضت بانقضاء زمنها ، فلم يبق اليوم مبرر لبحثها في الفكر العقدي الحديث ، إلا أن يكون ذلك باعتبارها جزءا من تاريخ الفكر الإسلامي ، فقيمة البحث فيها قيمة تاريخية وليست قيمة واقعية تسهم في حل المشاكل الراهنة . ومن الأمثلة التي يمكن أن نذكرها في هذا الصدد قضية الذات الإلهية في علاقتها بالصفات ، وقضية خلق القرآن ، وتأويل الصفات الخيرية ، والمفاضلة بين الأنبياء والملائكة ، والمعاد هل هو جسماني أو روحاني ، وأشباهها من المسائل التي لا تمثل اليوم إشكالات عقدية ولا علمية في حياة المسلمين ، ولكنك تجد بعض الطوائف الإسلامية ما زالت تتشبث ببعضها متخذة منها محور الجدل ومنشطا للفكر العقدي يلهمي عن المشاكل الحقيقية التي ترمق الواقع الإسلامي .

وفي مقابل هذه القضايا التي يقتضي الواقع الجديد أن تطرح في مجال الاهتمام الآتي فإن قضايا كثيرة لم تكن مطروحة من قبل في الفكر العقدي الموروث ، ويفرض الوضع الراهن أن تطرح مجددا ضمن دائرة

المنظومة العقديّة الإسلاميّة فيتناولها الفكر العقديّ بالبحث . وذلك يقتضى توسعة في مجال العقيدة بالنسبة لما استقر عليه الفهم في علم الكلام في عهوده الأخيرة .

إن المفهوم الذي أصبح سائداً لموضوع العقيدة هو أن هذا الموضوع يشمل القضايا الصورية التي جاء بها الإسلام من حيث إن المسلم ملزم بأن يتحملها بالتصديق القلبي بها . أما ما يتحمله المسلم بالسلوك فإنه غير داخل في اهتمام الفكر العقديّ ، وقد خلت مدونات علم الكلام في صورتها الأخيرة منه بصفة كلية تقريباً . وهذا معناه أن القضايا العملية للمسلمين غير داخلية في مجال البحث العقديّ الذي تمحّض للقضايا النظرية .

ولكن رغم هذا الفهم الذي ساد في الفكر العقديّ المأثور فإننا نجد في مفهوم بعض القدامى من المفكرين الإسلاميين من ذوى الصلة بهذا المجال نطاقاً لمواضيع علم العقيدة أرحب بكثير من النطاق الضيق الذي ساد ، بل إننا نجد منهم من وسّع بحوثه العلمية في العقيدة بما فحمل القضايا ذات الخصوصية النظرية وقضايا أخرى ذات خصوصية عملية وأدرجها كلها في صعيد البحث العقديّ وأجرى عليها نفس المقياس .

وبما يلفت الانتباه في هذا الصدد تعريف لعلم الكلام لم يورده أحد المتكلمين ،

ولكن أوردتها أحد الفلاسفة الإسلاميين وهو أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) في كتابه إحصاء العلوم فقال : « صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقوال »^(١٠) . وهو يقصد بالآراء مسائل العقيدة النظرية ، ويقصد بالأفعال مسائل الشريعة العملية ، فالفكر الكلامي يشمل عند الفارابي النصرة الاستدلالية لكل من القضايا التي جاء بها الوحي نظرية أو عملية ، في حين اقتصر الفهم السائد على القضايا النظرية فقط .

وعندما نعود إلى بواكير ما وصلنا من مدونات علم الكلام ومقالات الفرق فإننا نجد بعضها مصداقاً لهذا التعميم في بعضها موضوع علم الكلام كما حدده الفارابي ، حيث نجد بحوثاً في العديد من المسائل الشرعية العملية إلى جانب المسائل العقديّة النظرية لا من وجه فقهي فرعي ، ولكن من وجه أصولي عقديّ ، وخذ إليك في ذلك مثلاً كتاب « مقالات الإسلاميين » للإمام الأشعري في الجزء الذي رتب على المقالات خاصة ، فقد بحث فيه بنظر أصولي كما هائل من القضايا النظرية والعملية .

ومن هذه السابقة في توسيع موضوع الفكر العقديّ يمكن أن نتخذ مستأنساً لتوسيعه اليوم حتى يغطي الحاجة الأيديولوجية

للمسلمين ، فيصبح من مهام الفكر العقدي الاستدلال على قضايا تشريعية عملية كالانتصار لحرمة الربا ببيان ما ينجر عنها من الدمار الصحي والاجتماعي ، والانتصار لحلية التعدد في الزواج ومقدرات الشريعة في الحدود ببيان الفوائد التي تعود بها على الفرد والمجتمع ، وكذلك الأمر في كل القضايا التشريعية الأساسية من حيث نصرتها والاستدلال عليها لا من حيث تفاصيلها الفقهية ، ويستطيع الفكر العقدي الحديث بهذا الاهتمام أن يطاول فلسفة القانون الوضعي التي تعتبر رابطة بين القوانين الوضعية في فصولها التطبيقية وخلفياتها الأيديولوجية ، وتبريرا لها على أساس تلك الخلفيات ، فهو يشبه أن يكون فلسفة تشريعية توصل القانون الشرعي في منطلقه العقدي .

ويتصل بهذا الاهتمام لنصرة التشريعات العملية الاهتمام بأصول الاجتهاد لصياغة الحلول الشرعية لمشاكل الحياة المستجدة ، فإن هذا الاجتهاد يحتاج إلى أن يؤصل على فقه بالواقع من جهة ، وعلى أساس من الالتزام بقواعد الإسلامية من جهة أخرى ، فخرها في ذلك كله لما يحقق المصلحة للأمة ، وهو ما يتوقف على نظر استدلالى هدفه الجمع بين الأصول العقدية الإسلامية وكل الحلول التشريعية الاجتهادية المتعلقة بالحياة العملية ، ضمانا في ذلك للالتزام بالمرجعية العليا في كل تطور تنقلب فيه

حياة المسلمين . وبهذا الاعتبار فإن مواضيع كانت تدرج سابقا ضمن علم أصول الفقه قد تصبح من مشمولات الفكر العقدي الحديث . ومن المواضيع المهمة التي يمكن أن تدرج في نطاق الفكر العقدي الحديث موضع الإنسان من منظور كلي عام . وهو الموضوع الذي يتناول بالبحث : مبدأ الإنسان ، وقيمه الدائمة ومنزله في الكون ، وغاية وجوده ، ومصيره . فهذه المسائل لم تنل الاهتمام في الفكر الكلامي الموروث إلا أن تكون جزئيات متفرقة في أثناء موضوعات أخرى^(١٦) . وهي اليوم تمثل مطلباً أساسياً في التأصيل العقدي ، وذلك بالنظر إلى ما يشكوه العالم الإسلامي من مظاهر عديدة لامتهان الإنسان ، وإهانة كرامته ، وإهدار قيمته ، وبالنظر إلى ما تنقلب فيه حياة المسلمين على غير وعي بالمهمة التي من أجلها خلق الإنسان ، وعليه أن يسعى في تحقيقها ، وذلك إما غفلة عن التعاليم الإسلامية التي جاءت في ذلك ، أو انسياقا بفعل التأثير الفلسفي الغربي في هذا الخصوص .

ولا يخفى أن تأصيل أيديولوجية واضحة في قضية الإنسان على أسس عقدية إسلامية أمر بالغ الأهمية ، باعتبار أن كل التشريعات التي تصرف شؤون الحياة العملية تتوقف في روحها ولى صياغتها على مقتضيات تلك الأيديولوجية ، فإذا لم تكن مؤصلة على أساس عقدي سليم جرت

التشريعات على غير هدى من الدين . وهذا ما دعا إلى أن أصبح مبحث الإنسان في الفلسفة الحديثة مبحثاً مستقلاً وأساسياً من بين مباحثها ، وعلى أساسه تبنى كل المنظومات المذهبية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، وهو ما يؤكد ضرورة نشوء مبحث عقدي إسلامي في الإنسان يطاول مبحث الإنسان في الفلسفة ، وتتأسس عليه التشريعات العملية .

وإذا كانت القضايا العقدية النظرية : الألوهية والنبوة والبعث لا تفقد أهميتها في منظومة المواضيع العقدية الموسعة ، فإن المواضيع التي ذكرناها آنفاً ينبغي أن تحتل موقعا متميزاً في اهتمام الفكر العقدي الحديث ، وذلك لأنها تقوم بالدور المهم في حل المشكلة الأيديولوجية بالنسبة للمسلمين ، كما تقوم بالدور المهم في الإقناع بالإسلام بالنسبة لغير المسلمين وللمتشككين من المسلمين .

أما دورها في حل المشكلة الأيديولوجية فهو يتمثل كما أشرنا إليه في أنها تصل بين السلوك والعقيدة ، وتجعل الاجتهادات في تطوير حياة المسلمين مستندة إلى سند متين من أصول الدين ، فلا تتفرق بها السبل ، وإنما تكون صادرة في شتى مظاهرها عن وحدة أيديولوجية متقومة بعقيدة التوحيد الشاملة فتصطبغ الحياة كلها بصيغتها ، ذلك ما تحققه فلسفة الشريعة التي تنصر

التشريعات الإسلامية عقدياً ، وتضمن أصول الاجتهاد على الوجه الذي بيناه ، وتفضي إليه قضية الإنسان في بعدها القيمي والغائي والكوني ، إذ يقع في إطارها تأصيل العديد من القضايا المطروحة على الساحة الإسلامية والإنسانية عامة تأصيلاً عقدياً ، مثل قضية مستقبل الإنسانية ، والسلام العالمي ، والتلوث البيئي وغيرها . وبصفة جمالية فإن هذه المواضيع الجديدة في الفكر العقدي من شأنها أن توطد مرجعية عقدية ثابتة تصدر عنها كل تصرفات المسلمين ، وتحل في ضوئها كل مشاكلهم .

أما دورها في إقناع غير المسلمين بالإسلام ، وتبديد شبه المترددين من المسلمين فهو دور تقتضيه طبيعة البنية العقلية الحديثة المتصفة بالعلمية والعملية ، فهذه العقلية لا تقتنع باستدلالات نظرية على وجود الله وصدق النبوة وحقانية البعث بقدر ما تقتنع باستدلالات علمية وعملية واقعية على حرمة الربا والخمر والخنزير ، وحقانية التشريع الأسري والجناي الإسلامي فإذا ما كانت الاستدلالات على هذه القضايا مبنية على معطيات العلم الكوني والإحصائي والاجتماعي ، ومنطلقة من واقع المعاناة الإنسانية في غياب هذه التشريعات فإن العقول تفتح للقبول الاقتناع . وإذا ما حصل الاقتناع بها باعتبارها تصلح حلولاً للمعاناة الواقعية المتأنية من النظام الرهوي ، ومن التحلل الأسري ، والإباحية الجنسية

فإن ذلك يكون المدخل الحقيقي للإيمان بمصدر هذه التشريعات من نبوة وألوهية وما يقتضيه من عقيدة البعث ، فيتحقق إذاً بالاستدلال على القضايا العملية بما يعجز الاستدلال التجريدي عن تحقيقه من إيمان بأصول العقيدة . وإن المد الإسلامي الحديث في أوساط المثقفين من أهل الغرب تأتى في أكثره من هذا الباب لا من باب الاستدلال النظري المجرد .

ب - والقمة المنهج :

نعنى بها أن تكون الطريقة التي تقدم بها الموضوعات العقيدية المستصحبة والمستجدة طريقة مبنية على المعطيات الواقعية لعقليات المخاطبين ضماناً في ذلك لأن يكون الخطاب نافذاً إليهم ، مقنعا لهم ، لا على أساس أن الغاية هي الإقناع شأن المنهج الخطائي في المنطق اليوناني اليوناني القديم ، ولكن على أساس أن الغاية هي الإقناع بالحق .

وقد ذكرنا آنفاً أن العقلية التي أصبحت سائدة هي العقلية العلمية العملية ، أي العقلية التي تقتنع بالأسلوب الذي يستخدم معطيات العلم التجريبي ، والذي يستخدم أيضاً معطيات الواقع الإنساني فيما يزخر به من تجارب نفسية واجتماعية ، وفيما تنجم عنه من مشاغل ومشكلات ، وفيما يثمره التاريخ من العبر والعظات . فالواقع الكوني والواقع الإنساني هما المادة الصالحة لأن تتخذ منها مقدمات استدلالية مقنعة للعقلية الراحنة .

وليس هذا المنهج بدعا في الثقافة الإسلامية ، بل هو منهج قديم فيها ، قالقرآن الكريم بنى خطابه الإقناعي على أصول الواقع الكوني والإنساني . وهو ما يبدو في استخدام الآيات الكونية مقدمات في الاستدلال على حقائق العقيدة ، واستخدام العبر التاريخية باعتبارها وقائع إنسانية في الإقناع بما يشر به من تعاليم تتعلق بمصير الإنسان وغاية وجوده ، والانطلاق من المصلحة العملية للإنسان في حمله على التسليم بأسس العقيدة الإسلامية^(١٧) .

ويمكن أن نعتبر مما يندرج في هذا المنهج من جانبه العلمي ما أدخل في علم الكلام من مسائل طبيعية تمثل في الزمن القديم معطيات علمية ، حيث استخدمت هذه المعطيات في الاستدلال على مسائل العقيدة ، وذلك مثل مسائل الخلاء والملاء ، والجوهر الفرد ، والحركة ، والجوهر والعرض وما شابهها ، وإن كان البحث فيها في ذلك الزمن يكتسى صبغة أيديولوجية إلا أن أصل استخدامها كمسائل طبيعية يشير إلى منهج علمي في الاستدلال على العقيدة يمكن استثماره في بعض المنهج الجديد .

ويقتضى هذا المنهج الواقعي في جانبه العلمي رصد نتائج العلم التجريبي في دائرته الكونية ودائرته الإنسانية ، واستخلاص تلك الحقائق التي تنطوي على دلالة واضحة

على مسائل العقيدة ، ثم بناء أدلة عقلية منها على تلك المسائل . ومن البين أن الحقائق العلمية بلغت من الثراء في العلم الحديث ما تكون به مصدراً لا ينفد للاستدلال على حقائق العقيدة ، وهو مصدر متجدد بداية بنمو الاكتشافات لقوانين العلوم ، ففى كل قانون جديد دليل جديد على تلك الحقائق ، وتبقى صياغته المنطقية للاستدلال والإقناع فى مهمة الفكر العقدي . وهذا القول يصدق فى حق المسائل العقدية النظرية ، كما يصدق فى حق المسائل التشريعية العملية من جهة إثبات حقيقتها كما يبينه آتفا . وربما قيل إن قوانين العلم ليست قطعية كلها ، بل بعضها قابل للتعديل بين الحين والآخر ، فكيف تتخذ منها أدلة على حقائق ثابتة . والجواب أن الاستدلال بما قد ثبت خطؤه لا شىء فيه بحسب قاعدة أن بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول ، وإنما يستأنف الاستدلال عليه بما هو أقوى وأثبت من حقائق العلم .

كما يقتضى هذا المنهج فى جانبه الواقعى رصد مجربات الأحداث فى واقع الإنسان من حيث ما يعانيه من الإحباط النفسى والاجتماعى والاقتصادى ، وما هو سائر إليه من مصائر مظلمة بسبب مناهج يتبعها فى حياته ناشرة عن الهدى الدمنى فى توجيه السلوك البشرى ، وكذلك بيان الوجه المعاكس لها متمثلاً فى المغامم الروحية والمادية التى يثمرها ذلك الهدى ، وإبراز ذلك كله فى استطلاعات ميدانية إحصائية ، ثم صياغتها فى استدلالات

عقلية على حقانية القانون الإسلامى وبطلان مناقضاته من القوانين الوضعية ما يبرز أن حلول المشاكل التى يعاني منها إنسان اليوم فى المجال النفسى والاجتماعى والاقتصادى تمر عبر التشريع الإسلامى فى أسسه الأصلية الثابتة .

وليس من شأن هذا المنهج الواقعى الاقتصاد على هذه الاستدلالات ذات الطابع الجزئى فى استخدام حقائق العلم الكونى ومجربات الأوضاع الإنسانية ، بل من شأنه أيضاً أن يؤسس فلسفة توقيع لحقائق الدين المجردة ، على معنى أن يقوم الفكر العقدي الحديث بتأصيل قواعد تساعد فى صياغة الحقائق الدينية المجردة صياغة بمعطيات الواقع فى حياة المسلمين حتى يتسنى بها تنزيل الدين تنزيلاً زمنياً على هذا الواقع فيما يشبه العمل الذى يقوم به المهندسون المعماريون حينما يرسمون أمثلة عمرانية يصوغون فيها من مطلوبات الناس ما يقوم على أساس من القانون الرياضى والفيزيائى فى علم العمران ، وما يستجيب فى نفس الآن لطبيعة الأرض التى يرد أن يقام عليها العمران .

إن حقائق الدين حقائق مجردة وثابتة ، وظروف الحياة الواقعية منقبة متغيرة ، وهى فى كل منقلباتها ينبغي أن تكون محققة لأغراض الدين المجردة ، ولا يكون تحقيق هذه الأغراض إلا بصياغة مشاريع عملية من تلك الحقائق المجردة تتوجه بها الحياة الواقعية وجهة ذهنية ، فيحقق الدين أغراضه فى توجيه الحياة ،

والأدب المنهجي الذي تتم به تلك الصياغة هو مهمة الفكر العقدي وهي مهمة لا يمكن أن تتم بغير الإلمام الوافي بواقع الإنسان في طبيعته وخفاياه والعوامل المؤثرة فيه ، ولذلك عدناها عنصرا من المنهجية الواقعية المطلوبة من هذا الفكر في الزمن الراهن .

على أن المنهجية الواقعية التي نتحدث عنها لا تنفي أن يبقى الفكر العقدي على صلة بالمنهجية الفلسفية العقلية المجردة ؛ ذلك أن هذه المنهجية وإن تراجعت اليوم لفائدة المنهجية الواقعية فإنها لم تنقطع ، وهو ما يبرر استعمالها في المجالات والأحيان التي تكون فيها مفيدة ، وتصل فيها إلى تحقيق الغرض . وكذلك الأمر بالنسبة للأسلوب العاطفي الروحي فقد يفيد مع بعض الناس وفي بعض الأحيان ، فلا ينبغي إهماله فيما قد يفيد فيه ، ولكن تبقى الصبغة العامة للمنهجية العقدية منهجية علمية عملية

فإنها أنفذ في واقع اليوم إلى العقول ، وأدعى إلى الإقناع ، وأصلح في تسديد الواقع الإنساني بالهدى الديني .

إن الفكر العقدي الحديث إذا ما اقتبس من التراث الكلامي السابق في عهد حيويته ونضجه تجربته في التعامل الواقعي مع المشكلات التي واجهت المسلمين أيديولوجياً . وتمثل تلك التجربة في أصولها الفلسفية دون جزئياتها الفرعية ، فإنه يمكن أن يقوم اليوم بدور مهم في البناء الأيديولوجي للمسلمين ، فيؤسس مرجعية مذهبية تقوم على العقيدة الإسلامية ، تندرج تحت سلطانها كل مشاريع الحياة السلوكية في مختلف المجالات ، فتستعيد حياة المسلمين وحدتها وانسجامها وقد تمزقت اليوم شر تمزق بين نموذج الانحطاط ونموذج الحياة الغربية ، فنبت فيها المشاكل المعيقة عن تحقيق الخلافة غماة الوجود الإنساني .



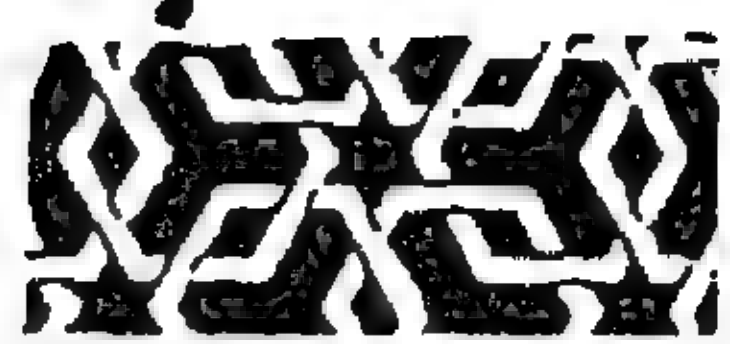
هوامش

- (١) راجع : لويس غردى ، ج. قنواتي - فلسفة الفكر الديني ٣٩/٣٠٠٠٠ ، دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٩ .
- (٢) الإيجي والجرجاني - المواقف وشرحه : ١٤/١ (ط بولاق ، القاهرة ١٩١٣) .
- (٣) راجع كتابنا (بالاشتراك) : المعتزلة بين الفكر والعمل : ١٨ وما بعدها . (ط الشركة التونسية للتوزيع / تونس ١٩٨٦) .
- (٤) الشهرستاني - الملل والنحل : ٤٧/١ (ط صبيح ، القاهرة ١٩٦٤) .
- (٥) البغدادي - الفرق بين الفرق : ٩٨-٩٧ (ط دار الآفاق ، بيروت ١٩٧٣) .
- (٦) راجع : الفونسو نلينو - المعتزلة (ضمن : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، ترجمة عبد الرحمن بدوي : ١٩١) . راجع أيضاً : فؤاد السيد : مقدمة تحقيق طبقات المعتزلة : ٢٥ المرجع الأول (ط دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٥) والثاني (ط الدار التونسية للنشر ، تونس ١٩٧٤) .
- (٧) ابن النديم - الفهرست : ١٨٠ . (نشرة جوهانس رودجر ١٨٧١) .
- (٨) طاش كبرى زاده - مفتاح السعادة : ١٦٢/٢ (ط دار الكتب الحديثة ، القاهرة) .
- (٩) ابن قتيبة - الإمامة والسياسة : ٢٢ (ط الحلبي) .
- (١٠) ابن النديم - الفهرست : ١٨٠ .
- (١١) عن أحمد محمود صبحي - في علم الكلام : ١٢٩/١ . (ط ٢ دار الكتب الجامعية ، الاسكندرية ١٩٧٤) .
- (١٢) يظهر هذا الأسلوب جلياً في كتاب « الرد على الجهمية » للدارمي ، وكتاب « خلق أفعال العباد » للبخاري (نشر ضمن كتاب « عقائد السلف » تحقيق : علي النشار وعمار الطالبي) .
- (١٣) راجع . بحثنا « دور الفكر الكلامي في نصرة العقيدة » . ص : ١٤٢ وما بعدها . (مجلة الكلية الزيتونية : تونس عدد ٤) .
- (١٤) ابن خلدون - المقدمة : ٤٣١ (ط دار الشعب ، القاهرة) .
- (١٥) الفارابي - إحصاء العلوم : ١٣١ (ط الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٨) .
- (١٦) راجع بحثنا في هذا الموضوع وأهميته العقدية ، ومقترحاً مفصلاً بمفرداته في مقدمة تحقيقنا لكتاب « تفصيل الشائتين وتحصيل السعادتين » للراغب الأصبهاني .
- (١٧) نذكر في ذلك على سبيل المثال قوله تعالى : ﴿ أفلم ينظروا إلى السماء فوفهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ﴾ (ق/٦-٨) وقوله تعالى : ﴿ قد خلقت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين ﴾ (آل عمران/١٣٧) وقوله تعالى : ﴿ قل أتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم ولا يضركم ﴾ (الأنبياء/٦٦)





نقد كتب



السبيل للإسلامية لمجالات الترويج المعاصرة

تأليف أ / يحيى بسيوني مصطفى
عرض أ / جمال سلطان

للباحث ، ووافر المشقة للجهد الميداني على
وجه الخصوص .

ومسألة « الترويج » أو النشاط
الترويجي في المجتمع المعاصر ، تعتبر خير
مثال على هذه « المسارب » التي تأثرت
سلباً من موجة الهجاءات الكبرى
والصاخبة في الفكر الإسلامي المعاصر .

لقد برزت على الساحة الإسلامية منذ
بواكير ما يوصف بأنه « عصر النهضة
العربية الحديثة » قضايا كبرى
استقطبت جهود الفكر الإسلامي ، وغير
الإسلامي ، قضايا من مثل « الخلافة » ،
و « العلمانية » ، و « الدين والدولة » ،
و « قضية المرأة » ، ثم امتد تأثير هذه
القضايا حتى لحظة إحياء الإسلام
الآخر ، والتي نعيش وقائعها اليوم ،
ولكن أضيف إليها قضايا جديدة هامة ،

ليس من شك في أن ضخامة التحديات
التي تفرض نفسها فرضاً على حركة
الإحياء الإسلامي الجديدة ، قد أثرت على
انجذابات البحث والحوار والنقاش التي
استقطبت هموم الباحث والمفكر الإسلامي
المعاصر ، كما أنها أثرت على « نوعية »
القضايا المطروحة للبحث ، والمثيرة لانتباه
الجهد الفكري الإسلامي المعاصر .

وبالمقابل فقد أثرت ضخامة
التحديات على درجة وفعالية العلاج
الإسلامي لأنواع من « مسارب » النشاط
في المجتمع المعاصر ، تلك « المسارب »
التي تتميز بالغموض الاجتماعي ،
واختصاصها بما يشبه « التفتت » ،
وقابليتها الكبيرة للذوبان في قطاعات المجتمع
المختلفة ، الأمر الذي يجعل تتبعها ، واقتفاء
آثار فعلها في المجتمع ، أمراً بالغ الصعوبة

يحيى بسيوني مصطفى ، في كتابه « البدائل الإسلامية لمجالات الترويج المعاصرة » ، والذي يصدق عليه الوصف بأنه « جهد بكر » في مجاله ، ولعل ذلك ما يغفر له هناته وما اعترى بحشه من قصور ، هي مما يصعب أو يستحيل التغلّب منه في مثل هذه المحاولات الجديدة الجريئة ، وإن كنا ملزمين بالتنبيه عليها - بإذن الله - في سياق هذا العرض .

ووفق هذه الرؤية - أيضاً - نستطيع أن ندرك مصداقية الإشكالية التي يعرضها علينا الباحث في مقدمة كتابه ، والتي نقلها بنصها ، يقول : « وإنه لما يؤسف له حقاً أن نجد المسلمين قد انقسموا في هذا إلى فريقين متطرفين ، لا يلتقيان أبداً ، ولا يمثل أحد منهما وجهة نظر الإسلام الصائبة الداعية إلى التوسط والاعتدال ، فنجد فريقاً وقع ضحية الانبهار بالغرب والشرق ، فنشأ مقلداً ناقلاً لا شخصية له ولا نمط ، فأخذ ينقل المواد الترويجية من صانعيها الغربيين والشرقيين ، دون أدنى وعي أو تفكير أو تمحيص أو انتقاء ، فدخل إلى مجتمعاتنا كل ما هو غث وسمين دون تمييز ، ودون فهم علاقة الإسلام وضوابطه بأي منها .. وفريق آخر مازال يدور في مسائل ومشاكل القرن السادس أو السابع ، ويرد على فقهاء ، وينقل آراء فقهاءه ، ويدافع وينافح عن أعلامه وأئمنه ، وهو عاجز تمام العجز عن دراسة عصره ، والتعرف على قضايا ومساائل ومشاكله ، ومحاولة ربط أحكام الإسلام

وكبرى ، من مثل « الاقتصاد الإسلامي وإمكانيات فعله في الواقع المعاصر » والقضايا المتعلقة بالنظرية السياسية الإسلامية ، وقضية « إسلامية المعرفة » ومتعلقاتها . وفي خضم هذه التحديات الكبرى التي نشط لها الجهد الفكري الإسلامي بالبحث والتأمل والعلاج - غاب البحث والنشاط الفكري المتعمق لمعالجة مسألة « النشاط الترويجي » على الرغم من خطورة هذه المسألة بالنظر إلى حميمية اتصالها بالنشاط الحيوي للإنسان المؤسس على « طبيعة فطرية » لا مباحكة في عمق أثرها في السلوك الإنساني ، ثم بالنظر إلى تشعب هذه المسألة وتداخلها في كثير من نواحي الحياة الاجتماعية سواء منها السياسية ، أو الاقتصادية ، أو التربوية ، أو القيمية ، أو الثقافية ، وإن كان ذلك الاتصال يكون بصورة غير مباشرة ، الأمر الذي يؤثر على بقظة الفكر ودرجة تنبيه لخطورة المسألة .

ومن هنا يستطيع القارئ إدراك حجم الصعوبات التي يقابلها الجهد الإسلامي المعالج في هذا المجال ، وثقل العبء الذي يضطلع به صاحبه ، وذلك أننا مازلنا نستطيع أن نصف أي جهد في هذا المجال بأنه « جهد بكر » ، بما يعنيه ذلك الوصف ، من كون صاحبه مازال يتحسس « أرض المجتمع » و « أرض الفكر » التي يرسى فيها أساسات علاجه ، وبنائه المأمول . ووفق هذه الرؤية نستطيع أن نقدر الجهد العلمي الذي قدمه الأستاذ

وقوانينه بها ، والخروج بأحكام أو علاقات منبثقة من وحى الواقع وروح الإسلام ، لا من ثنايا الأسطر والكتب ومناظرات السالفين ... وفي هذا البحث ، نحاول أن نبدأ الطريق » (ص ١٥) .

ينقسم البحث إلى مقدمة وثمانية فصول ، استوعبت جميعها ثلاثمائة وأربعين صفحة من القطع الكبير ، وهذا يعنى أن « المساحة » التى عمل من خلالها الباحث كانت من الاتساع بما يحقق له إمكانية التقصى والتشعب بالبحث فى زواياه المختلفة وإن كنا نرى أن الباحث قد أهدر قسماً كبيراً من مساحة البحث فى عرض ملخصات القضايا ومشكلات ، هى من قبيل الثقافة الإسلامية العامة ، فى حين أنه « ضيق » على نفسه فى المساحة التى تدخل فى صميم البحث أو « المجال الفكرى » الذى تصدى له .

فى الفصل الأول : اهتم الباحث بالتمهيد لمجال بحثه ، حيث عرض لمفهوم الترويج ، وبيان أهميته فى حياة الناس ، ثم انتهى بالتنبيه على أنواع النشاط الذى يندرج تحت وصف « النشاط الترويجى » ، وقد حرص الباحث فى تحديده « لمفهوم الترويج » على الرجوع إلى « مصادر اللغة » ومعالجها ، حيث دار المعنى فيها حول معانى : الراحة ، والسكن ، والاطمئنان ، والإنعاش ، والسرور ، وزوال المشقة والتعب (ص ١٩ ، ٢٠)

أما فى المعنى الاصطلاحي ، فقد عرض الباحث لبعض الآراء التى رآها غير كاملة ولا وافية بأبعاد المعنى ، ثم ارتضى هو تعريفاً جامعاً للترويج وهو ، « الترويج هو طريق للحياة الإنسانية ، يتحقق بأداء أنشطة بدنية أو فنية أو عقلية ، تغاير نوع العمل ، ويتم وفق الرغبة الحرة ، وتحقيق النفع الشخصى أو العام ، فى إطار الضوابط الخلقية والاجتماعية المنبثقة من الدين والعرف » (ص ٢٢) . وكان طبيعياً أن يصطدم الباحث بإشكالية مفهوم « وقت الفراغ » لأنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة « النشاط الترويجى » ، وهنا يؤخذ على الباحث إهماله الوقوف ملياً على هذا المعنى الخطير ، وتناوله بشيء من الإهمال ، رغم أنه « محور » فى مثل هذه الأبحاث ، وقد انتهى فيه إلى تعبير عام ، فوصفه بأنه « هو الذى تتوافر فيه الحرية والانطلاق ، أو تلعب فيه الأمزجة ، والميول دوراً كبيراً ، وقد يؤدي فيه الإنسان نشاطاً معيناً ، وقد لا يؤدي فيه شيئاً على الإطلاق » (ص ٢٧) .

وأعتقد أن مثل هذا التعبير لا يتسق مع الدقة العلمية كما لا ينضبط وفق التصور الإسلامى لقيمة الوقت بوجه عام ، وملكيته ، وتقسيمه نحو ذلك .

ويحسب للباحث أنه تنبه - فى صدد عرضه لأهمية الترويج فى حياة الناس - إلى زيادة خطورة هذا الجانب بالنسبة للعالم العربى ، حيث تمتاز بلاده بصيف طويل ،

ولعله مما يؤخذ على الباحث في هذا العرض ، اعتماده على دراسات ، أو نظريات في « أنثروبولوجية » أوربية تحتاج إلى ترشيح وتمحيص ونقد من جهة التصور الإسلامي ، ولذلك نرى الباحث قد تكلف - غير ملزم - في هذا العرض .

يضاف إلى ذلك اعتماده التقسيم الزمني للتحويلات الحضارية في التاريخ ، وفق رؤية « المركزية الأدبية » حتى إنه عندما عرض - في لحة خاطفة - للترويح في العهد الإسلامي ، جعله تحت عنوان « الوقت الحر والترويح في العصور الوسطى » .

وقد ختم الباحث هذا الفصل بالحديث عن « الترويح في ظل المدنية المعاصرة » ، حيث تتبع الأسس التي قام عليها المجتمع المعاصر ، متأثراً بالحالة الأوربية ، وعدد في هذا الشأن ثلاثة أسس : العلمانية (اللادينية) ، والتفسير المادي للتاريخ بما في ذلك نظرية دارون ، ثم الجنس حيث وقف طويلاً على آثار نظريات « فرويد » في المجتمع الأوربي الحديث ، وقد نقل الباحث تقولات هامة عن محمد قطب ، وعلى جريشة ، والمودودي ، وغيرهم من مفكري الإسلام ، أغنت هذا البحث الذي يمثل تمهيداً ضرورياً لفهم الوضعية التي انتهت إليها نشاطات الترويح في الواقع المعاصر ، وما فيها من بعد عن الدين ، والفضيلة ، والشفافية الروحية ، وغرقها في الإباحية ، والجنس المكشوف ، والأخلاقية ، والعبثية ، وغيرها من التوجهات الهدامة في النفس وفي المجتمع .

ونختصر بعطلات مدرسية كثيرة ، وفي بحث « أنواع النشاط الترويحي » عرض الباحث للترويح البدني والجسماني ، والترويح النفسي والترويح الاجتماعي والثقافي كجمعيات الملل الأحمر ، وفرق الكشف ، ومعسكرات العمل وخدمة البيئة كمجال اجتماعي ، والتذوق الفني في الشعر والقصة والمسرح والسينما والفن التشكيلي ونحوها من مجال الترويح الثقافي ، كما عرض للترويح الاقتصادي ، ويندرج فيه كثير من الهوايات كصيد الأسماك ، وتربية الطيور ، وإقامة المناحل ونحوها .

وقد حذر الباحث في هذا البحث من خطورة اعتبار المقامرة ، أو مراهنات الخيل من أنواع النشاط الترويحي ؛ لأنها ذات شرور وآثام دنيئة واجتماعية ونفسية لا تخفى على الإنسان المسلم .

في الفصل الثاني : عرض الباحث لتطور النشاط الترويحي عبر العصور ، ومن خلال أنساق حضارية مختلفة ، وفي أم متعددة ، مر فيها - مروراً سريعاً - على العصور الأولى ، وعرج منها على النشاط الترويحي في « مصر القديمة » ، ثم الفرس ، والصين ، والإغريق ، ثم عرض للنشاط الترويحي في « العصور الوسطى » ومنه إلى « عصر النهضة » ، وانتهى إلى العصر الحديث . (ص . ص ٤٧ - ٦١) .

في الفصل الثالث : عرض الباحث لجلالات الترويج المعاصرة ، مهد فيه تمهيداً مطولاً عن أهمية الأدب في المجتمع ، وشرف الكلمة في الإسلام ، ثم عرج على المذاهب الأدبية بمرور سريع ، كالكلاسيكية ، والرومانسية ، والواقعية ، والسرالية والرمزية ، ثم خصص القصة بالحديث وحدها ، دون باقي الأنواع الأدبية ، ولا أعرف سبباً مفهوماً لذلك ، وقد كشف الباحث في هذا المجال عن تغلغل الغزو القيمي الأجنبي في هذا الفن ، وشيوع المعالجات الجنسية الفاضحة والمكشوفة في التاجات القصصية ، والاتجاه العبثي المستهتر في عرض قضاياها المجتمعية مما عكس نفسه على الواقع . ثم عرض الباحث للنشاط الترويجي الرياضي ، والنشاط الخلوي ، حيث عرض لتطور الترويج الرياضي عبر التاريخ ، وخاصة في الدول العربية ، وكذلك عرض لنشاط « الكشافة » كنموذج بارز في « النشاطات الخلوية » ، حيث تتبع نشأتها ، وأكد على « أن تلك الحركة تقوم على أصول عربية ومصادر من الشرق ، وأنها قديمة قدم العرب ، وقد أكد ذلك المفهوم معظم القادة الكشفيين في بلادنا العربية » (ص ١٤٢) .

وقد كشف الباحث عن أهميتها وأنها تلخص في تنمية الإنسان منذ نعومة أظفاره على بذل الجهد والتضحية ، وبعث حب الخير في نفسه ، والبذل في سبيل رفعة وطنه وسموه (ص ١٤٤) .

في الفصل الرابع : عرض الباحث لما أسماه « الأجهزة الترويجية » ، وهي المسرح ، والسينما ، والتلفزيون ، والإذاعة .

في المسرح تتبع الباحث انتقال الفن المسرحي إلى مصر ، عندما أنشأ « الحديوي إسماعيل » في عام ١٨٦٩ م مسرح « الكوميدي » ، ثم أتبعه بإنشاء « دار الأوبرا » ، حيث كانت الفرق العاملة فيها إما فرنسية وإما إيطالية ، مما عزل نشاطها عن عامة الناس ، ثم بدأ انتشار المسرح في مصر عبر ترجمات محمد عثمان جلال ، ويعقوب صنوع ، حيث نقلوا القصص الغريبة بعفنها وخللها ، وصاغها الفنانون المصريون أمثال « نجيب الريحاني » بصورة هزلية ، أدت إلى تشويه صورة الرموز الدينية في المجتمع المسلم ، واحتقار كل ما يمت إلى الإسلام به صلة ، وضرب مثلاً بمسرحية « الشيخ متلوف » لنجيب الريحاني ، انتهى من ذلك الباحث إلى التأكيد على أن « مثل هذه المسرحيات المستوردة قد جلبت علينا تياراً غريباً عنا ، قد يهدم قيمة من قيمنا ، وهي احترام الفقيه ، وقد نصبح بعد ذلك ، نتيجة لصغر شأن شيوخنا في أعيننا ، من الذين لا يقيمون وزناً لرأي رجال الدين ، وما يستتبع ذلك الشعور من النفور من المساجد وأماكن العبادة ، والمهافل التي يرأسها هؤلاء الشيوخ ، ومثل هذا السلوك قد يؤدي إلى انسلاخ الناس عن أديانهم شيئاً فشيئاً (ص ١٦١) : ثم عرض

وتماسكهم ، ولم يصبح الإنسان في عزلة عن الآخرين مهما تناءت به الأقطار ، إذ يصل إليه حيث يكون في أي مكان يدعوه للاشتراك مع الجماعة في الاستماع إليه ، وبالتالي للترابط الوجداني وللتأثر (ص ١٧٩) .

وأشار الباحث إلى أن من مميزات الإذاعة بساطتها ، وقدرتها على النفاذ إلى مختلف الشرائح الاجتماعية والثقافية ، فالإذاعة : « وسيلة سهلة ، لا تتطلب من المستمع أية دراسة سابقة ، فالقراءة والكتابة والتهجي ، واستخدام البصر في المتابعة وتقليب الصفحات وهي أشياء من مستلزمات الترويج الأخرى كالقراءة الأدبية أو الاطلاع في الكتب أو قراءة الصحف ، كل ذلك لا يتطلبه الترويج عن طريق الإذاعة (ص ١٨٥) .

في الفصل الخامس : والذي جعله بعنوان « الإسلام وبناء المجتمع » يصح أن نقول ماسبق وألحنا إليه من أن الباحث أهدر مساحة كبيرة من بحثه في عرض لمحات من الثقافة الإسلامية العامة ، يلقي فيها مجرد التقديم البسيط أو التمهيد لفصل ، فالحديث عن كون الإسلام منهجاً للبشرية ، وأنها ملزمون بتطبيق المنهج الإسلامي ، وبيان أن أركان الإسلام هي كذا وكذا ، وأن أركان الإيمان تشمل كذا وكذا ، وأن الإسلام عقيدة وشرعة ، والحديث عن قابلية المنهج الإسلامي وصلاحيته لكل زمان ومكان ، وأسباب تختلف المسلمين ، ونحو ذلك من معان

الباحث لدور « السينما » في الترويج ، حيث كشف عن الصلة بين الإنتاج والتوزيع والواقع الثقافي المتلقى ، وكيف أنها عملية معقدة ، تفرض « المنطق التجاري البحت » على النشاط السينمائي مما أثر في ظاهرة انحراف السينما العربية ، وانحرافها في تيار « العري » والإشارات الجنسية والرقصات العارية المثيرة للغرائز .

وفي عرضه لدور « التلفزيون » في النشاط الترويجي : توقف عند نقطة هامة ، وهي مسألة البرامج والمسلسلات والأفلام المستوردة ، وهل يجوز عرضها في التلفزيون « الإسلامي » أم لا يجوز ، ولم يحسم الباحث موقفه من هذه المسألة - على خطرهما - وإن كان قد أشعر القارئ بميله إلى جوازها بحكم أنها أمر واقع (ص ١٧٥) .

وفي تقديرى أن الباحث لم يوقف هذه « الإشكالية » حقها ، وبخاصة أنه لم يعد إليها بالتفصيل عند طرحه للبدايل الإسلامية في « الأجهزة » ومنها التلفزيون ، رغم حساسيتها وخطورها .

وفي عرضه لدور « الإذاعة » في النشاط الترويجي ، تتبع - دون مبرر - اكتشاف العالم الإيطالي « ماركوني » لإمكانات إرسال الإشارة بلا أسلاك ، ثم نشأت فكرة الإذاعة في « أمريكا » ، ثم تعرض لأهمية « الإذاعة » للإنسان المعاصر حيث : « أصبح الراديو عاملاً مهماً في تقريب أفكار الناس ، واتجاهاتهم ،

اشتملها هذا الفصل كلها - في تقديري - لامبرر لوجودها في مبحث متخصص كالذي نحن بصدده ، وهي معانٍ تصلح كإشارات تمهيدية للكتاب ، وليس كفصل كامل يستهلك أكثر من أربعين صفحة !

في الفصل السادس : تعرض الباحث « لنظرة الإسلام إلى الترويح » ، كشف فيه عن تقدير الإسلام للتوازن الإنساني الفطرية ، ومنها السأم ، واستشهد بهدى الرسول الكريم (ﷺ) حيث قال : « وقد يسر الرسول للناس في شؤون الدين ، وهو لا يرضى لهم الإرهاق في شؤون الدنيا ، إن الترويح في الإسلام يعتبر من حقوق النفس والبدن ، وفي الحديث « إن لبدنك عليك حقاً » (ص ٢٣٥) .

ويضيف الباحث « كانت حياة الرسول (ﷺ) مثلاً رائعاً لحياة الإنسان ، فكان حين يصلي يطيل الخشوع والقيام حتى تتورم منه الأقدام ، ولكنه مع الحياة وأصحابه يحب الطيبات ويمش ويتسم ، ويداعب ويمزح ، ولا يقول إلا حقاً ، وكان يكره الحزن والتجهم وما يدفع إليه من دين أو متاعب ، ويستعيز بالله من شره ، ويقول (اللهم إني أعوذ بك من الهم والحزن ، وغلبة الدين وقهر الرجال) ، (ص ٢٣٩) .

وقد بين الباحث كيف اهتم الإسلام بتكوين « الرأي العام الفاضل » من خلال قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأثر هذا الجانب في الحث على الحياء

وترسيخه في الحركة الاجتماعية من جانب ، ومحاصرته للفاحشة والحيلولة دون إشاعتها في المجتمع من جانب آخر .

وقد عرض الباحث لعدد من القواعد التي رآها تمثل حدود الإسلام في نظره إلى النشاط الترويحي وهي : أن الترويح مباح أصلاً ، وأن التحليل والتحريم حق لله وحده ، وأن التنطع والتزمت والتشدد مرفوض ، وأن الترويح طيبه حلال وخبيثه حرام ، وأن الحلال أوسع مجالاً من الحرام ، وأن ما أدى إلى الحرام فهو حرام ، وأن التحايل على الحرام حرام ، وأن الترويح قد يكون عبادة لله إذا حسنت النية فيه ، وأن الحلال بين والحرام بين ، وأن المساواة أمام الحرام بين الجميع واجبة ، وأن الضرورات تبيح المحظورات (ص . ص ٢٥١ - ٢٦٠) .

وقد تحدث الباحث في ختام الفصل بلمحة عن « منهج الترويح الإسلامي » وأنه يتجه إلى تكوين وإعداد « الإنسان الأنقى » لقول الله تعالى ﴿ إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ (الحجرات / ١٣) .

ومن هنا كان اهتمام الإسلام بعدة جوانب تتصل بهذه الغاية ، مثل اهتمامه بقيمة الكلمة وقوتها في التوجيه ، حتى قال الرسول الكريم (ﷺ) : « الكلمة الطيبة صدقة » كذلك الحث على مجاهدة النفس ، وفي ذلك قول الله تعالى : ﴿ ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً ﴾ (الكهف / ٢٨) ،

وقد أضاف إلى ذلك عملية استقرار
لرأى عدد من أسماهم « خبراء من قادة
توجيه الرأي وأصحاب السمعة الممتازة في
مجالات الأدب عموماً والرواية والقصة
والدراما والمسرحية الإذاعية والسينائية
والإعلام وهم يمثلون أجيالاً مختلفة » (ص
٢٨٥) .

وهنا ملاحظات أساسية للبحث
المبدئي ، أحسب أنها غابت عن تقدير
الباحث ، منها - على سبيل المثال - افتقاد
الكتاب للجداول العلمية التي هي حصيلة
جهده في البحث المشار إليه ، لأن
« الجداول » بمثابة « الوثيقة » التي تعلى
من قيمة البحث وتمنحه المصداقية ، وتجعل
القارئ أكثر اطمئناناً لنتائجه .

لقد فات الباحث أن يعزز كتابه بعرض
(الجداول / الوثائق) ، كما أن مساحة زمنية
وجيزة ، لا تتعدى الشهر الواحد في إذاعة
إقليمية داخل مصر ، لا أظن أنها تمنح
الباحث الحق في استخلاص نتائج
« ميدانية » يطمئن إليها أو يركز عليها
البحث العلمي .

أما في جانب « الخبراء » فأعتقد أن في
التعبير شيء من المبالغة ؛ لأن منهم
- ونعفى من ذكر الأسماء - من يكبر عليه
وصف « الخبير » ، بيد أن الأهم في ذلك
هو عدم وجود أصحاب الرؤية الإسلامية
بين « العشرين خبيراً » الذين أخذ
برأيهم ، رغم وفرتهم - في مصر بالذات -
وهذا - في تقديري - قصور في البحث ،

وكذلك ، ألحث على استثمار أوقات
« الفراغ » وفي ذلك حديث رسول الله
ﷺ : « لا تزول قدما عبد يوم القيامة
حتى يسأل عن أربع ، عن عمره فيم أفناه ؟
وعن شبابه فيم أبلاه ؟ ... » الحديث .

وفي ذلك أيضاً حثه على احترام
الآخرين ، ونبيه عن الغمز واللمز
والتحقير سواء لعامة ، أو للون ، أو
لوضاعة مهنة . وأخيراً حرص الإسلام
على إبعاد الهم والحزن عن الإنسان المسلم
حتى يقابل حياته - دائماً - بالبشر والأمل
والبشاشة .

في الفصل السابع : عرض الباحث
لدراسة ميدانية أجراها في « الواقع
المصري » ، حدد موضوع الدراسة بأنها
« البحث في علاقة الترويج بتنمية الوعي
الإسلامي من خلال أنموذج إذاعة
الإسكندرية » ، وهي إحدى محطات
الإذاعة الإقليمية في مصر .

وحدد هدفه من الدراسة بأنه « قياس
مدى فعالية الإذاعة كوسيلة ترويج في نشر
القيم والفضائل الإسلامية » .

وقد بين الباحث أنه قد أخذ
« شريحته » من دورة إذاعية كاملة
بإذاعة الإسكندرية ، تمثل ثلاثة أشهر ،
هي : شهر أكتوبر ، ونوفمبر ،
وديسمبر ، للعام ١٩٧٩ ، ثم اختار من
هذه الفترة « شهر أكتوبر » كعينة مصدراً
للتحليل والبحث .

لعل الباحث يتداركه في المستقبل بإذن الله .

ولعل هذا « القصور » هو الذى مهد لقصور آخر ، تمثل فى الاقتراحات التى خلص بها الباحث من « آراء الخبراء » ، التى كادت تقتصر على الإشارات الأخلاقية ، دون الالتفات إلى المنهج ، والإطار العام للعلاج ، وربما افترضنا - فى هذا السياق - ميل بعضهم إلى مجاملة الباحث بوصفهم يدركون ميوله الإسلامية .

فى الفصل الثامن والأخير : عرض الباحث لما أسماه « النموذج المقترح لصور البدائل الإسلامية » والحقيقة أن هذا الفصل ، هو أهم المواقف المرتبطة جميعها بموضوع الكتاب ، ولكنه - فى الواقع - كان أكثر فصول الكتاب ظلماً ، حيث لم تتعد صفحاته العشرين كان عليه فيها أن يطرح البدائل الإسلامية فى القصة ، والمسرحية ، والسينما ، والإذاعة والتليفزيون والرياضة والأنشطة الخلوية ، وهى مناح متعددة - كما هو ظاهر - ويحتاج الحديث عن « البديل الإسلامى » فيها إلى « مساحة أوفر » لبيان الإطار العام الذى توضع فيه اجتماعياً ، وكيف يمكن تغييره - إسلامياً - أو إعادة تركيبه ، وصلة ذلك بالنسق الاجتماعى الإسلامى المثالى ، والواقعى ، وطرائق الحل فى كل منها ، إضافة إلى طرح الرؤية المتكاملة « لمشروع الحل » .

وهذا « الخلل » هو ما جعل الباحث يمر مروراً سريعاً على كل نقطة مما سبق ، أشبه بالتذكير بها ، مع حرصه على التنبيه على الجانب الأخلاقى ، كدعوته « المذيعات » إلى « البعد عن التقديم بالصوت المتكسر ، أو الذى يحمل إلى المستمع نوعاً من التلذذ ، أو بإبراز البحة الصوتية الناعسة التى تثير الغرائز » (ص ٣٢١) .

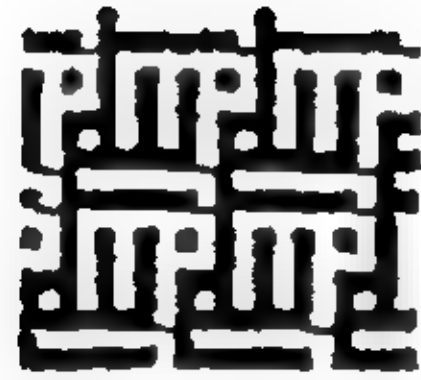
وقد سببت له « العجلة » فى المرور على هذه « البدائل الإسلامية » الوقوع فى نوع من « السطحية » خاصة عند علاجه للرياضة الإسلامية ، فقد ذكر منها - على سبيل المثال - الفروسية ، وقال : « والفروسية فى الإسلام أربعة أنواع ، أحدها : ركوب الخيل ، والكر والفر ، والثانى بالقوس ، والثالث المطاعنة بالرماح ، والرابع المداورة بالسيوف ، فمن استكملها فقد استكمل الفروسية » (ص ٣٢٢ ، ٣٢٣)

ولاشك أن « الفروسية » بهذا التحديد ، لاتليق بالواقع الإسلامى المعاصر ، وإن كانت فى لحظة تاريخية سابقة ، يصدق عليها هذا الوصف ، وبصح أن نتكبد مشاق تربية أولادنا عليها .

يبقى أن أشير - فى ختام هذا العرض - إلى أن البحث هو جهد بكر فى ميدانه ، ومن ثم فقد اعتراه ما يعتري أقرانه من

الجانب « ثغرة » لا يستهان بها ، ربما
تكشفت مخاطرهما بصورة أكثر هولاً عندما
يتحول المشروع الإسلامى من حيز التنظير
إلى حيز التطبيق ، ومن ثم فنحن ندعو
الباحثين المسلمين إلى استكمال مابدأه
صاحبنا ، لتخصيب البحث فى هذا
المجال ، وتوسيع آفاق الرؤية له ، والله
المهادى الموفق .

قصور أو ضعف فى البناء المنهجى ، أو
تردد أمام بعض زوايا الموضوع ، وهى
الأمور التى أشرنا إليها فى أثناء العرض ،
وفوق ذلك ؛ فإنه يحسب لهذا البحث ،
طرقه الجريء لهذا « البحث الوعر » ،
ونخوضه فى هذه اللجة الموحشة ، وعطاؤه
المخلص على طريق الإحياء الإسلامى
الجديد ، وإضافته لمشروع الإسلام
الحضارى الجديد ، والذي يمثل فيه هذا





العلم فى منظوره الجديد دعوته الى الإيمان على بصيرة

عرض وتحليل
أ. د. أحمد فؤاد باشا

إن الإيمان القائم على العقل والعلم خير ضمان لحماية الإنسان فى هذا العصر الذى شهد من الإنجازات الحضارية المادية ما يفوق كل خيال . والكتاب^(١) الذى نعرض لتحليله قد انبثق من قلب حضارة العصر المادية ليخاطب جميع المثقفين والمفكرين الذين يروقههم أن يجمعوا التأمل والتفكير إلى الإيمان الخالص السليم . وهو كتاب علمى قبل كل شيء ، ولكنه يهدف إلى هدم أركان المادية العلمية، ويسعى إلى إثبات وجود الله تعالى وبيان الحكمة والغاية من إبداع الكون وخلق الإنسان ، وذلك بالاستناد إلى النتائج التى انتهى إليها أقطاب العلماء والباحثين المعاصرين فى مجالات الفيزياء والرياضيات والكورمولوجيا

والبيولوجيا وعلم النفس الإنسانى وغيرها . ومن ثم ، فإن هذا الكتاب فى مجمله يمكن أن يكون إضافة مميزة إلى ذلك اللون من الكتابة المباشرة التى تعيش عصرها وأفكارها وتطلعاتها فضلا عن أنه يعد إسهاما جديدا ، مع غيره من المؤلفات القليلة جدا^(٢) ، فى مجال الدعوة بأسلوب علمى إلى اجتياز محنة الوجدان والعقل الإنسانين .

يتحدث الفصل الأول من هذا الكتاب عن « المادة » فى النظامين القديم والجديد للعلم ، فالمادة فى النظام القديم - كما يراها « إسحق نيوتن » - مكونة من جسيمات كبيرة وصلبة ومتحركة وغير قابلة

للإختراق ، ذات أحجام وأشكال مختلفة ،
والذرة تعتبر أصغر جسيم يمكن تصوّره ،
وطبيعة هذه الجسيمات وخواصها ثابتة إلى
الأبد . وتقتصر التغيرات التي تطرأ على
الأشياء المادية على مختلف عمليات انفصال
هذه الجسيمات الثابتة ، وعلى عمليات
اتحادها وحركاتها الجديدة . والقوانين
الطبيعية هي التي تنظم حركة المادة في إطار
الزمان والمكان المطلقين اللذين لا يتغيران
ولا يتهيان . ويصف «نيوتن» الهدف المثالي
لهذا النظام قائلاً بأن استخلاص مبادئ
عامين أو ثلاثة مبادئ عامة للحركة من
الظواهر الطبيعية ، ثم إظهار كيفية انبثاق
خواص ونشاط جميع الأشياء المادية من
هذه المبادئ التي يكون قد تم
استجلاؤها ، سيمثلان خطوة كبيرة في
ميدان الفلسفة . وليس للباحث العلمي من
دور في هذا النظام يتجاوز دور المشاهد
الحياضي .

ومن الجدير بالذكر أن «نيوتن» لم يكن
من المؤمنين بالمذهب المادي ، إذ لم يكن
يأمل أن يشرح عن طريق نظريته في
الميكانيكا جميع الأشياء على إطلاقها ،
بل «جميع الأشياء المادية فقط» لكن نجاح
نظريته في العديد من المجالات ، ولا سيما
في مجال الفيزياء والكيمياء ، هو الذي ولد
في النفوس رغبة في تعميم النظام بحيث
يشمل جميع حقول المعرفة بما فيها علوم

الأحياء والنفس والتاريخ والاقتصاد . وعلق
علماء القرن التاسع عشر آمالهم في اكتمال
بناء هذا النظام خلال القرن العشرين على
أساس افتراض وجود المادة كحقيقة وحيدة
لكن القرن العشرين جاء بما يخيب هذه
الآمال عندما ظهرت بشائر نظام جديد على
أيدي «بلانك» و«أينشتاين»
و«راذرفورد» و«بور» و«هيزنبرج»
و«دي برولي» وغيرهم . فقد أطاحت
نظرية النسبية بفكرتي الزمان المطلق والمكان
المطلق ، واستعادت ميكانيكا الكم دور
الباحث المراقب ليصبح «مشاركاً» بعقله
وتجربته ، بعد أن كان العلماء والفلاسفة
الطبيعيون يعتقدون على نحو يشبه الإجماع
أن لا شيء في الوجود سوى المادة ، وأن
قضايا الكون جميعاً قابلة للتفسير بلغة المادة
فحسب ، وأن لا سبيل إلى العثور على
حكمة وراء الأشياء الطبيعية .

وهنا يتطلب الترتيب النهجي
لموضوعات الكتاب أفراد الفصل الثاني
للحديث عن «العقل» ومكانته في
المنظورين القديم والجديد للعلم . فالعقل
البشري من زاوية النظرة المادية القديمة لا
يستطيع أن يختار بحرية لأن المادة لا تصرف
إلا بضرورة ميكانيكية ، وتصرفات
الإنسان لا يمكن تفسيرها إلا بلغة الغريزة
والفسيولوجيا والكيمياء والفيزياء . وقد
تطلع علماء القرن التاسع عشر إلى تأكيد

نظرتهم المادية بإظهار كيفية انبثاق العقل من المادة ، لكن القرن العشرين جاء بكشوف علمية رائعة تؤكد أن العقل والإرادة ملكتان غير ماديتين لا تخضعان بالموت للتحلل الذي يطرأ على الجسم والدماغ كليهما ، وأن العقل لا آية الدماغ والأعصاب ، هو المسئول عن الوحدة التي نحس بها في جميع أفعالنا وأفكارنا وأحاسيسنا وعواطفنا ، ويؤكد هذه النظرة الجديدة للخواص الذهنية والعقلية ما توصل إليه علماء فسيولوجيا وجراحة الأعصاب المعاصرون من أن البحث على النسق الفيزيائي أو الكيميائي لا يمكن أبداً أن يقدم صورة كاملة للعمليات النفسية والروحية والفكرية ، وأن ما بشر به سدنة النظام القديم بزعامة «توماس هكسلي» فيما يتعلق بانبثاق العقل من المادة ، لم يعد أمراً وارداً في المستقبل^(٣) .

العلم في منظوره الجديد

وإذا انتقلنا إلى الفصل الثالث الذي تناول مبحث الجمال باعتباره مبدأ أساسياً من مبادئ العلوم ، وجدنا أن النظرة العلمية القديمة ، كما عبر عنها «ديكارت» و«سينوزا» و«دارون» و«فرويد» تميل إلى اعتبار الجمال من خواص المراقب ، لا صفة من صفات الأشياء المادية القائمة على خواص كمية كالوزن والحجم

والشكل والعدد . وقد ترتب على هذا الزعم أمران هما : اعتبار الجمال مجرد متعة شخصية بلا فائدة أو دور في اكتشاف حقائق الطبيعة . والبحث عنه في الفنون الجميلة فقط ، دون أن يكون بينها وبين العلوم الواقعية أي شيء مشترك بحيث يتوقع من علم الحشرات مثلاً أن يمكت عن جمال الفراشة سكون الشعر عن مخاثرها المضمية .

وعلى نقض ذلك ، نجد الجمال في النظرة الجديدة وسيلة من وسائل اكتشاف الحقيقة العلمية ، ومقياساً أساسياً للحكم عليها . ويوضح الفيزيائي (هيزنبرج) هذه المقولة معلناً أن الجمال في العلوم الدقيقة وفي الفنون على السواء هو أهم مصدر من مصادر الاستنارة والوضوح . بل إن (بول ديراك) يقدم معيار الجمال في الفيزياء على التجربة ، ويرى أن وجود الجمال في معادلات العالم أهم من جعل هذه المعادلات تنطبق على التجربة . ويشدد الفيزيائي (واينبرج) على الوحدة الجديدة بين العلم والفنون الجميلة ، ويرى أن العلماء ، شأنهم في ذلك شأن الفنانين ، يعتمدون اعتماداً شديداً على الحدس . والجمال الذي ينشده الفيزيائيون ليس نتاج عاطفة فردية أو خصوصية ، ولكنه يقوم على عناصر من البساطة والتناسق والتناسب والتألق والوضوح نلاحظها في أجمل النظريات الفيزيائية ، والنظرة الجديدة تبين

أن عناصر الجمال غير المرئي والذهني في الفيزياء تماثل عناصر الجمال المرئي والمسموع في الفنون الجميلة .

ويعترف كبار العلماء في عصرنا بأن ما أحرزوه من كشف علمية كبيرة مرتبط بحقيقة تقديرهم الخاص لقيمة الجمال في هذا الكون الفسيح . فهذا هو عالم الفيزياء الفلكية (تشاندراسيكا) يعلن أن الطبيعة تزخر بالجمال الذي نحس به جميعا . وليس مما يناقش العقل أن تشترك العلوم الطبيعية في بعض جوانب هذا الجمال . ويضيف الفيزيائي (ديفيد بوم) أن (كل ما يمكن العثور عليه في الطبيعة يكاد يتكشف عن شيء من الجمال في الإدراك الفوري كما في التحليل الفكري على السواء) .

ويقول عالم الفيزياء الرياضية (هنري بوانكاريه) الذي أسهم في توسيع مجال علم الرياضيات ووضع عدة مؤلفات في فلسفة العلم : (العالم لا يدرس الطبيعة إلا لأنها جميلة ، ولو لم تكن كذلك ، لما كانت جذيرة بأن تعرف ولما كانت الحياة جذيرة بأن تعاش) .

وإذا كان العلماء يشدون الجمال في بحوثهم واكتشافهم ، فإنهم يلتمسون ذلك من خلال سعيهم إلى كشف أوجه البساطة والتماثل في القوانين الأساسية التي قد تعكس أوجه البساطة المطلقة في نوااميس

الكون .. وفي هذا يقول الفيزيائي المعاصر (ستيفن واينبرج) : (قد اكتشفنا في مجال تخصصي - وهو فيزياء الجسيمات الأولية - أن الطبيعة أبسط كثيرا مما تبدو في ظاهرها ، وهذه البساطة تتخذ شكل مبادئ التماثل العميق ، مثل ما هو موجود بين جسيمين أوليين هما : النيوترون والإلكترون ، رغم ما يبدو في الظاهر من اختلاف تام بين خواص كل منهما .

ويؤكد الفيزيائي الأمريكي المعاصر « ريتشارد فينمان » الذي شارك في أثناء الحرب العالمية الثانية في صنع القنبلة النووية ، ومنح جائزة نوبل في الفيزياء لعام ١٩٦٥ لبحوثه المتعلقة بنظرية الكم ، أن الطبيعة فيها بساطة وجمال عظيم ، وأن المرء يمكن أن يستبين الحقيقة العلمية بفضل جمالها وبساطتها . ويشيد عالم الفيزياء النمساوي « لودون شرودينجر » الذي منحه جائزة نوبل في الفيزياء عام ١٩٣٣ بنظرية النسبية العامة لأينشتاين قائلا : « إن هذه النظرية المذهلة في الجاذبية لا يتأتى اكتشافها إلا لعقري رُزق إحساسا عميقا ببساطة الأفكار وجمالها » بل إن اينشتاين نفسه يعلن أنه لا علم من غير الاعتقاد بوجود تناسق داخلي في الكون . ويصف « هيزنبرج » التناسق بأنه انسجام الأجزاء بعضها مع بعض ومع الكل . والنظرية الجيدة في أي علم من العلوم هي التي توفق بين حقائق عديدة لم تكن فيما مضى تربط بينها صلة . كما أن

التناسق يدل ضمنا على التماثل . وكل قانون من قوانين الفيزياء مرده إلى وجه من وجوه التماثل في الكون ، فقانون « نيوتن » الثالث الذى ينص على أنه « لكل فعل دائما رد فعل مساو له في المقدار ومضاد له في الاتجاه » يعتبر مثالا معروفا على التماثل في الفيزياء . وهذا التماثل التام موجود على المستوى دون الذرى ، حيث يقابل كل نوع من الجسيمات جسيماً مضاداً له نفس الكتلة ، ولكن بخصائص معاكسة . بل إن التنبؤ الصحيح بوجود العديد من الجسيمات دون الذرية تم في المقام الأول على أساس هذا التماثل .

بل إن هناك من بين العلماء المعاصرين الذين يعتبرون الجمال سمة غالبية من سمات الكون وعلومه ، هناك من بينهم من يرى أن التجربة العلمية كثيرا ما تخطئ والجمال قلما يخطئ فإذا اتفق أن وجدت نظرية علمية « أنيقة » للغاية لا تنسجم مع مجموعة النتائج التى تحصل عليها من تجربة ما ، فلا تتعجل طرح النظرية وراء ظهرك ، فهى لا محالة واحدة لها تطبيق في مجال آخر .. ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره الرياضى والفيزيائى « هيرمان فيل » عندما أصبح مقتنعا بأن نظريته في القياس لا تنطبق على الجاذبية ، ولكنه نظرا لكمالها الفنى لم يرد التخلي عنها كليا . وقد تبين بعد ذلك بوقت طويل أن نظرية « فيل » تلقى ضروفاً على ديناميكيا الكم الكهربائية ،

فجاء ذلك مصداقا لحسه الجمال . ومن أوضح الأمثلة على تحدى « الجمال » لنتائج التجارب ما نجده في بحث علمى قدمه الفيزيائيان « فينان وجيل مان » عرضا فيه نظرية جديدة لتفسير التفاعلات الضعيفة . وكانت النظرية تناقض بشكل صارخ عددا من التجارب ، لكن الجمال كان هو الجانب الرئيس الجذاب فيها . وقال العالمان : إنها نظرية عالية ومتناسقة وهى أبسط الإمكانيات ، مما يدل على أن تلك التجارب غير صحيحة . فإذا كانت لديك نظرية بسيطة تتفق مع سائر قوانين الفيزياء ، ويبدو أنها تفسر فعلا ما يحدث ، فلا عليك إن وجدت كمية قليلة من البيانات التجريبية التى لا تؤيدها . فمن المؤكد - تقريبا - أن تكون هذه البيانات غير صحيحة .

وإذا كانت هذه الاعترافات لكبار العلماء تؤكد فهمهم لمكانة الجمال وأثره في الكشف عن أسرار الكون ونواميسه ، فإنها ، من ناحية أخرى ، تؤكد أنهم يلحظون يد الله الخالق سبحانه وتعالى في كل ما خلق ، في كل ندفة ثلج أو قطرة ندى ، في كل وجه حسن ، وفي كل سماء صافية وفي كل زهرة بانعة ، ففى النظرة الجديدة للعلوم الكونية المعاصرة نجد أن أصل الكون وبنية وجماله تفضى جميعا إلى الإيمان المطلق بخالق عليم ، أخبر عن عظيم سلطانه وآثار قدرته ، وبين غاية الإتقان

والإحكام في بديع خلقه ، فقال عز من قائل : ﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ﴾^(١)

وقال سبحانه : ﴿ أَقْلَمُ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴾ . صدق الله العظيم .

لقد مهد الحديث في الفصل الثالث عن الجمال إلى طرح قضية العلم والإيمان ومواقف علماء النظامين القديم والجديد منها .

وجاء ذلك في الفصل الرابع بعنوان « الله » حيث استعرض المؤلفان منطق المادية القديم الذي ينكر الغائية على أساس أن الكون المادي يتصرف بضرورة ميكانيكية داخلية فحسب ، وأن كل ضروب الغائية لا قيمة لها في الأشياء المادية أو الطبيعية ؛ لأن المادة لا تستطيع من تلقاء ذاتها أن تقصد هدفاً أو ترسم خطة .. وذهب دعاة الإلحاد إلى القول بأن الكون ليس إلا آلة تدير نفسها بنفسها وبالتالي لا تحتاج البتة إلى أي سبب غيبي فوق الطبيعة ، أما تفسير الظواهر الطبيعية المختلفة فلا يخضع ، حسب زعمهم ، إلا لنوعين من الملل هما : الضرورة والصدفة .

لكن العلم في مرحلته الجديدة يتولى الرد على هذه الأفكار الطائشة استناداً إلى نتائج البحث العقلاني باستخدام أساليب علمي الفيزياء والفلك ، بالإضافة إلى نظريات

علم الكونيات . فقد فتحت نظرية النسبية لأينشتاين باباً واسعاً لأهمية منطق التوحيد في الفكر العلمي .. من خلال الجمع بين المكان والزمان والجاذبية والإنسان . وكان من أهم نتائجها أنها زودت العلماء بأدوات البحث المفصل في بنية الكون بأكمله في أصله ومآله ، وأدت الدراسات النظرية والتجارب العملية إلى توافر الأدلة تباعاً على أن الكون بما يحويه من ملايين المجرات ومليارات النجوم والكواكب قد بدأ في لحظة محددة من الزمن يرجع تاريخها إلى ما بين ١٠ و ٢٠ مليار سنة . وأطلق العلماء على نظرية نشأة الكون من تمدد فجائي للمادة اسم « الانفجار الأعظم » وهي عملية تفوق الخيال ، لكنها مقبولة عقلياً . تصور أن الكواكب والنجوم والمجرات بكاملها ، وكل المادة والطاقة في الكون كانت جميعها محتواة في حيز لا يكاد حجمه يعادل شيئاً « يقدره العلماء بالحيز الذي يشغله بروتون واحد » .. وفي لحظة الصفر من بداية الزمن كانت الكثافة غير متناهية دون حدوث أي تمدد في المكان على الإطلاق . وكانت تلك اللحظة لحظة بداية المكان والزمان والمادة . وينبغي ألا نتصور أن الانفجار الأعظم أحدث تمرداً في المادة في مكان قائم بالفعل .. فالانفجار الأعظم هو نفسه تمدد المكان واتساع الكون المادي بما يثبت أن المادة ليست أزلية . ويخلص عالم الفيزياء الفلكية « جوزيف سلك » إلى

القول بأن « بداية الزمن أمر لا مناص منه » كما يعلن « جون ويلر » أن عملية انكماش كبيرة واحدة من شأنها أن تنهى الكون إلى الأبد ، فيقول : « لو حصل انهيار في الجاذبية فسنكون قد وصلنا إلى نهاية الزمن » بل إن هناك من الفيزيائيين الفلكيين المعاصرين من قادته نتائج أبحاثه إلى القول بأن الكون كان مهيبا منذ الانفجار الأعظم لتطور مخلوقات عاقلة فيه ، وأن الإنسان في مركز الغاية من إبداعه . فرأوا في ذلك كله ، وفي الجمال المنبث في جنبات الكون ، هدفا وخطة مرسومة ، وآمنوا بعقل أزلي الوجود وبإله خالق لهذا الكون واسع الأرجاء يدبره ويرعى شؤونته . وفي هذا يقول الفيزيائي « ادموند ويتيكر » ليس هناك ما يدعو إلى أن نفترض أن المادة والطاقة كانتا موجودتين قبل الانفجار الأعظم وأنه حدث بينهما تفاعل فجائي . فما الذي يميز تلك اللحظة عن غيرها من اللحظات في الأزلية ؟ والأبسط أن نفترض خلقا من العدم ، أي إبداع الإرادة الإلهية للكون من العدم وينتهي الفيزيائي « إدوارد ميلن » بعد تفكره في الكون المتمدد إلى هذه النتيجة : « أما العلة الأولى للكون في سباق التمدد فأمر إضافتها متروك للقارىء » ، ولكن الصورة التي لدينا لاتكتمل من غير الله .

وإذا انتقلنا إلى الحديث عن الإنسان والمجتمع ، على نحو ما جاء في الفصل

الخامس من هذا الكتاب الممتع ، نجد أن المؤلفين قد عرضا في البداية لتعريف قوة الإنسان الدافعة كما يراها علماء النفس في النظرة المادية القديمة ، وبينما أنهم يتفقون على أن الغرائز والانفعالات هي التي تقود الإنسان ، ولكنهم يختلفون بصدده تحديد الغريزة الأساسية . فبعضهم ، مثل « هوبز » يزعمون أنها غريزة الخوف من الموت ، بينما يقول « مالثوس » إنها غريزة الجوع .

ويقول « فرويد » إنها غريزة الجنس . وتأخذ النظرية القديمة إجمالا بنموذج الإنسان الميكانيكي العام ، حيث تقارن بين الإنسان والآلة ، وتشبه أجزاء المجتمع كله بأجزاء الآلة . كما أن المذهب السلوكي القديم يستبعد « العقل » من مجال العلوم ، ويوغل في المادية إلى أبعد مدى مؤكدا أن جسم الإنسان هو الحقيقة الإنسانية الوحيدة .

وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية شعر كثيرون من علماء النفس أن إخضاع العقل للغريزة في طريقة التحليل النفسي ، وإلغاء العقل في السلوكية ، قد أفضيا إلى تجرييد الإنسان من إنسانيته في علم النفس ، معتبرين أن هذا موقف لا يطاق في فرع من فروع المعرفة مكرس لخدمة الجنس البشري ، خصوصا بعد أن برهن العلم

ويؤكد « أوبنهايمر »^(١) هذه المقولة موضحاً أن أسوأ ما يمكن تصوّره من حالات سوء الفهم هو أن يتأثر علم النفس تأثراً يجعله يصوغ نفسه على غرار فيزياء لم يعد لها الآن وجود يرى « روجر سيري » العالم في مبحث الأعصاب ، أنه وفقاً لتصوراتنا الجديدة عن الوعي تصبح القيم جزءاً مشروعاً ، جد من « علم الدماغ » ونحن الآن نرى أن القيم الذاتية نفسها تمارس تأثيراً سببياً قوياً في وظيفة الدماغ وسلوكه ، وهي عوامل عالمية حاسمة في كل ما يتخذه الإنسان من قرارات ، وهي تشكل بالفعل أشد القوى السببية الضابطة التي توجه الآن مجرى الأحداث العالمية .

والعالم النفسى « أبراهام ماسلو » يتقد أولئك الذين يحصرّون جميع الأنشطة الإنسانية في دائرة البوافع والغرائز ، موضحاً أنهم يجنحون إلى علم نفس مادي يقوم على الحوافز لأن الحاجات الأدنى والأشد إلحاحاً هي حاجات مادية ، كالأكل والملبس والمأوى وما إلى ذلك ، ويقولون أن هناك كذلك حاجات أسمى ، غير مادية ، هي أيضاً من الضروريات الأساسية ، فالعقل والإرادة ، باعتبارهما من أسمى ملكات الإنسان ، هما اللذان يصدران الأوامر ويدفعان ويوجهان فسيولوجيا الجسم والعمليات الفيزيائية والكيميائية بقدر ما توجههما هذه العمليات وأكثر .

الجديد على محورية العقل في مجال الفيزياء وفي مبحث الأعصاب . ومن ثم بدأ الاتجاه إلى « أنسنة » على النفس ، وأعلن في اجتماع وطني للرابطة الأمريكية لعلم النفس عقد في عام ١٩٧١ عن حركة جديدة أطلقت على نفسها اسم « علم النفس الإنساني » منطلقة من اعتبار الإنسان قوة واعية ، فهو يجرب ، وهو يقرر ، وهو يتصرف ، أى أن أولية العقل هي جوهر علم النفس الإنساني ، كما أنها الموضوع الرئيس الذي تدور حوله النظرة العلمية الجديدة فالإنسان يملك القدرة على التصرف من أجل تحقيق أهداف يتقنها هو لنفسه في إطار ثرواته الروحية والعقلية . وإنسان اليوم ينتظر من العلم الجديد أن يهديه إلى ما هو خير في الشؤون الإنسانية ، وخاصة فيما يتعلق بالأخلاق والروح .

والإنسان في النظرة العلمية الجديدة ليس مجرد مجموعة من ردود الفعل أو الدافع أو الآليات النفسانية ، ولا هو نتاج فرعى لمؤثرات خارجية ، ولكنه نموذج إنساني يحتاج في دراسته لكل المعاني الروحية والعقلية وما تنطوي عليه من غايات وأهداف وقيم واختيار وفهم للذات وفهم للآخرين بالإضافة إلى التصورات الشخصية التي نبني بها عالمنا ، والمسؤوليات التي نقبلها أو نرفضها . ومؤدى هذه النظرة الجديدة أن أي علم يتصور نفسه متحرراً من القيم هو علم بالي وقديم .

وهذه النظرة ، فيما يرى علماء البيولوجيا ومبحث الأعصاب ، تعيد العقل إلى مكانته فوق المادة . والفعالية السببية لفكرة أو لخل أعلى تصبح حقيقة كحقيقة الجزىء أو الخلية أو نبضة العصب . ومؤدى ذلك كله أن حياة الإنسان في جوانبها الروحية والأخلاقية والفكرية هى حقيقة تماما مثل حقيقة حياته البيولوجية .

وبأق الفصل السادس من الكتاب ليين تصور الإنسان للعالم من وجهتى النظر القديمة والجديدة . فيعرض أولا لبيان أن تصور النظرة القديمة للعالم يستند إلى نموذج مادي لتفسير الإدراك الحسى . وأن معرفة العالم مستحيلة في ظل الاعتقاد بأن الإحساس تغير مادي ، وأن مضمون الإدراك يأتي من عضو الحس ذاته ، وأن هذا النوع من الاستدلال ينسحب على عقل الإنسان وعلى ملكاته الإدراكية الأخرى . وقد اعتبر « فرنسيس بيكون » أن العقل أشد عرضة للخطأ من الحواس ، ووجد الحل الحاسم في التجربة العلمية لكنه وقع بذلك في معضلة أكبر ، حيث لم يكن من المستطاع - حسب زعمه - أن نعول على الحواس ، بما فيها العقل ، في نقل صورة صادقة للعالم . فكيف نعول عليها إذن في نقل التجارب ؟ ويمتد تأثير المنهج المادى وما يلازمه من تشكك وارتياب إلى مجال الفلسفة والفنون . فهذا هو « ديكارت » يتساءل : ما الذى يضمن أن

أيا من أفكارى وأحاسيسى يمثل أى شىء خارج كيانى ؟ ولكنه لا يلبث أن يرى أنه لا يستطيع أن يشك في أفكاره هو حتى لو كانت لا تمثل شىئا خارج نطاق عقله . ومن ثم فهو يقول كلمته الماثورة : « أنا أفكر إذن أنا موجود » بمعنى أن « الأنا » عنده هى أدلى إلى اليقين من وجود العالم ، وأن الحقيقة اليقينية الأولى لديه هى الذات المفكرة ، وليست العالم . وبرغم الحتمية المادية التى يقول بها « ديكارت » إلا أنه يحاول القول بوجود إله وبأن العقل البشرى غير مادي . ولهذا السبب قد يخلط البعض ، للوهلة الأولى ، بين فلسفة « ديكارت » والنظرة العلمية الجديدة التى تستمد أدلتها على وجود الجمال والغاية والله وحرية الاختيار من العالم ذاته : الانفجار الأعظم ، والمبدأ الإنسانى ومبحث الأعصاب الحديث ، وفيزياء القرن العشرين .

وإذا كان « ديكارت » قد وجد نفسه موزع الهوى بين عالمين متنافرين . عالم المادة الميكانيكى الخارجى ، وعالم العقل الداخلى ، فإن المفكرين الذين جاؤوا بعده قد توزعوا بدرجات متفاوتة بين المادية والمثالية . وأصبحت الفلسفة المعاصرة تتصف بىأس فكر كلى ، هو التخل عن أمل معرفة العالم . لكن النظرة العلمية الجديدة قد قادتنا إلى الإقرار بأن تقسيم

بأهميتها إلى الأبد بوصفها الأساس الذي قامت عليه تصوراتنا الحديثة لعلم الفيزياء .

ويقول « ليوبولد أنفلد » لقد كانت معادلات نيوتن كافية تماماً لأن توصل الإنسان إلى القمر ثم تعيده إلى الأرض سالماً .

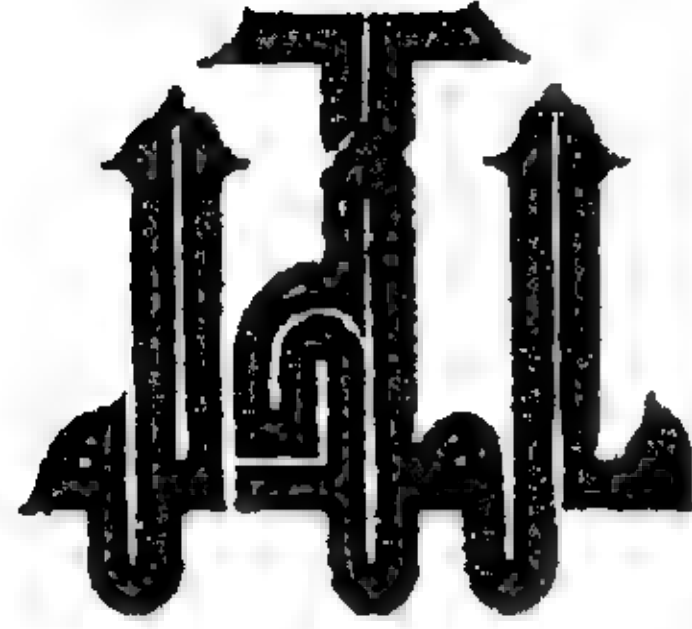
وهنا يبدل المؤلفان جهداً مضنياً للبحث عن جذور النظرية العلمية الجديدة وتأسيسها بالرجوع إلى ما أسماه « عصر ما قبل العلم » الذي يشمل - في رأيهما - العصرين الوسيط والقديم . إلا أن هذا التأصيل - في رأينا - قد جانبه التوفيق لتجاهله التام تراث العرب والمسلمين ، وما كان يجب على مؤلفي الكتاب أن يقيموا في هذا الخطأ النهجي لسرد تاريخ العلم وتقييمه ، وخاصة أن نظريتهما الجديدة للعلم تنسجم في الكثير من مقوماتها وتطلعاتها المستقبلية مع تعاليم الإسلام الخفيف ، وتجد الكثير من شواهد الاستدلال الحقيقي على صحتها في تراث الحضارة العربية الإسلامية . ونحن نربأ بهما أن يكونا لا زالا واقعين تحت تأثير بعض الأفكار البالية التي يقول بها غير المنصفين من مؤرخي العلم والحضارة منطلقين من اعتبارات عرقية أو تعصبية مذهبية . فالنظرة الجديدة التي يقدمها هذا الكتاب تتخذ من الرحابة والوحدة والنور عناصر

العالم إلى « موضوعي » و « ذاتي » ليس من الأسلوب العلمي في شيء ، حيث يختص « أكليس » إلى أن هذا التمييز وهم من الأوهام . كما يوضح « شرودنجر » أن العالم ينتقل إلينا مرة واحدة فقط ، فليس هناك عالم موجود وآخر محسوس ، والذات والموضوع شيء واحد لا غير . ويحرص دعاة النظرية العلمية الجديدة على بيان أهمية الخبرة العامة وضرورتها لاستعادة العلاقة الصحيحة بين العالم والإنسان ، مشيرين بذلك إلى أن العلم لا يحل محل الخبرة العامة ، بل هو يبنى عليها بوصفها أساساً للخبرة المتخصصة .

ويختم المؤلفان كتابهما الرائع بفصلين عن « الماضي » و « الحاضر » ليدللا على أهمية وطبيعة التواصل المعرفي والحضاري عبر العصور ، وليؤكدوا أهمية الحفاظ على وحدة ذلك المحيط الذي يربط ما بين أجزاء الفكر الإنساني في الماضي والحاضر ، استشرافاً لما ينبغي أو يمكن أن يكون عليه الحال في المستقبل . فكل تقدم في العلم لابد له من استبقاء حقائق الماضي والتأسيس عليها . حتى الثورات العلمية تبقى على استمرارية مع الماضي . ومن ذلك أن « أينشتاين » يقول في معرض شرحه لنظريته في الجاذبية : لا يظن أحد أن ابتكار نيوتن العظيم يمكن أن تطيح به - بأي معنى من المعاني - هذه النظرية أو أي نظرية غيرها . فأفكاره الواضحة مستحفظ

ثلاثة أساسية تبشر بتحرير وإنارة كل حقل من حقول المعرفة . وتنادى بالعودة بثقافتنا إلى الإيمان بوجود الله الواحد ، وبإعادة التأكيد على الجانب الروحي من طبيعة الإنسان ، وتزهد من علم النفس وعلم الكونيات أسباب النفور والعيشة ، مستعيفة عنهما بالغاية والله والجمال والعناصر الروحية وكرامة الإنسان .

وتلك لعمرى كلها مطالب إسلامية ، ولو علم المؤلفان بمقائيق الفكر الإسلامي المستتر لوجدنا أن دعوتنا ودعوتها تنشدان مشروعاً حضارياً واحداً هو : إسلامية المعرفة العلمية^(٧) .



الهوامش

(١) العلم في منظوره الجديد ، تأليف روبرت م . أغروس وجورج ن ستانسيو ترجمة د . جمال خلايلي
عالم المعرفة ، الكويت ١٩٨٩ . والعنوان الأصلي للكتاب هو : The New Story of Science, by Robert :
M.Augros and George N.Stanciu, NewYork 1984

(٢) انظر في ذلك على سبيل المثال :

- العلم يدعو للإيمان ، تأليف أ . كريسي موريسون ، ترجمة محمود صالح الفلكي ، مكتبة النهضة
المصرية ١٩٦٥ .

- الإسلام يتحدى ، وحيد الدين خان ، الترجمة العربية ، المختار الإسلامي ، القاهرة ١٩٧٧ .

- الله يتجلى في عصر العلم ، ترجمة د . الدمرداش عبد المجيد سرحان ، مؤسسة الحلبي وشركاه
١٩٧٢ .

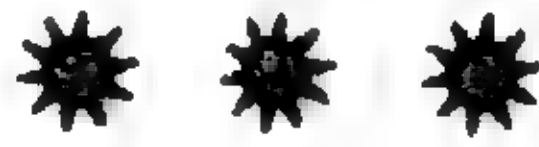
(٣) توماس هكسلي T.Huxley (١٨٢٥ - ١٨٩٥) هو عالم الأحياء الإنجليزي الذي كان من أشد
المتحمسين لنظرية دارون في النشوء والارتقاء ، وهو جوليان هكسلي صاحب كتاب « الإنسان يقوم
وحده » Man Stands Alone الذي يدعو فيه إلى الإلحاد مستندا إلى أدلة يحسبها علمية ، فأنبرى له
كريسي موريسون A.cressy Morrison بكتاب « الإنسان لا يقوم وحده » Man dose not stand alone
الذي ترجمه محمود صالح الفلكي بعنوان « العلم يدعو للإيمان » كذلك قام وحيد الدين خان بالرد
عليه في كتابه المعروف « الإسلام يتحدى » . « صاحب التحليل » .

(٤) سورة السجدة : ٧ .

(٥) سورة ق : ٦ .

(٦) يوليوس أوبنهايمر ١٩٠٤ - ١٩٦٧ ، فيزيائي أمريكي أشرف على صنع أول قنبلة ذرية ، لكنه أصبح
فيما بعد من أنصار الحد من انتشار الأسلحة النووية .

(٧) انظر في ذلك : د . أحمد فؤاد باشا ، نحو صياغة إسلامية لنظرية العلم والتقنية . مجلة المسلم المعاصر ،
ع ٥٤ ، ١٩٨٩ ، وانظر أيضا مؤلفنا : « فلسفة العلوم بنظرة إسلامية » القاهرة ١٩٨٤ .





سَائِل



الشعر الإسلامي في عصر صدر الإسلام

د / علي كمال الدين الفهادي

تمت مناقشة رسالة الدكتوراة الموسومة
« الشعر الإسلامي في عصر صدر
الإسلام - دراسة فكرية فنية - » من
إعداد علي كمال الدين الفهادي في قسم اللغة
العربية بكلية الآداب في جامعة الموصل ،
في يوم الإثنين الموافق ١٢ / ١١ / ١٩٩٠ .
وتألفت لجنة المناقشة من الدكتور سامي
مكي العال رئيساً وعضوية الدكتورة حازم
عبد الله خضر واهتمام مرهون الصفار
وجليل رشيد فالح ومنجد مصطفى بهجت
واشراف الدكتور محمد قاسم مصطفى .

والرسالة تصدر عن التصور الإسلامي
للأدب في استقرارها للنصوص الشعرية ،
واستنباط الأحكام النقدية بشأنه من خلال
رؤية الباحث للأدب الإسلامي الذي يُعرّفه

بقوله : « الأدب الذي يصدر - فكرة
وعاطفة - صبوراً كلياً أو جزئياً ، مباشراً
أو موحياً باللغة العربية عن التصور
الإسلامي - المنشق من القرآن والسنة -
للوجود ولا يمدّه مذهب أدبي ، وإن أفاد
من معطيات المذاهب الأدبية الفنية أو
الفكرية التي تلتقي مع قيم الإسلام في
إنسانيتها الأصيلة وامتدادها الزمني » .

وتحاول الرسالة إقامة التوازن بين الفكر
والفن من خلال تتبع التفاعل العميق بين
الإسلام والشعر ، على مدى تمهيد ،
وقسمين ، فكري وفني : أما التمهيد
فيبحث مفهوم الشعر الإسلامي وارتباط
الفنون بالمقائد العامة وبالإسلام بخاصة ،
ويؤسس لمصطلح الأدب الإسلامي ومنه

هى : الإنسان رسولاً وقائداً ، وداعية ، وعابداً ، وفى الوسط الاجتماعى ، ومهاجراً ، ومجاهداً ، وشيخاً ، وخص شعر المرأة بمبحث نعود بعده للدراسة الإنسان مرتناً ، وعدواً .

وقد ظهر الإنسان فى الشعر الإسلامى محورا للكون موقفاً فى أداء الدور الذى ناطه الله به ، وكلمة الله الفاعلة فى الأرض وخليفته فيها ، ولذلك تقدم الفصل الذى يدرسه على بقية الفصول .

إن الإنسان لا يتحرك فى هذه الدنيا إلا بمجموعة من القيم والمثل ، تكون للمؤمن الحياة الحقيقية التى يعيش وفق منهجها حتى تشكل له الضوء والنهج والصراط المستقيم الذى هداه الله إليه ، ولذلك يدرس الفصل الثانى الحياة كما بدت فى الشعر الإسلامى الذى كان متفاعلاً معها فى نفس الشاعر وعقله وعواطفه ، فنصدر عن التصور الإسلامى لجوانب الحياة المختلفة من خلال ثمانية مباحث هى :

١ - التوحيد الذى جمع العرب أمة واحدة لعبادة الله الواحد ، وأزاح الوثنية والعصبية القبلية .

٢ - الأمة بديل القبيلة ، وتحويل القبيلة إلى خدمة الأمة .

٣ - الدنيا والآخرة ، وملكات الدنيا قبل الإسلام ونظرة المسلمين إليها على أنها فانية قصيرة مخادعة ، وأنها ميدان عمل تمجد ثماره فى الآخرة ، فإما إلى الجنة وإما إلى

(الشعر) فى منظور النقد القديم ، تعزيزاً لأصالة هذا التصور . وإشارة إلى جذوره التى تضرب فى أعماق التصور الأدبى العربى منذ فجر الإسلام ، ويناقش عروبة لغة الأدب الإسلامى فى إطار الواقع والطموح ويعالج مسألة الانفتاح على الآداب الأجنبية ، ومدى إمكانية دراسة الأدب الإسلامى وفق التقنيات الفنية الحديثة التى لا تتعدى حدود الإسلام ، ويناقش البحث بعضاً من دوافع مزاعم ضعف الشعر الإسلامى فى صدر الإسلام على أربعة محاور تمثل فى :

١ - حرية الشعر ومفهومها بين الإباحة والإسلام .

٢ - القدم والحداثة والنظر إلى الشعر من خلال نظرة محافظة منحازة للجاهل سلفاً .

٣ - أثر الحضارة والبيئة فى الشعر ولغته وأسلوبه وتأثير ذلك فى أحكام النقاد اللغويين التى جاءت لصالح الجاهل لغلبة المفردات الغريبة عليه والتى لا تلام فوق النقاد اللغويين .

٤ - التصور الفنى لأسلوب القرآن الكريم والحديث النبوى الذى طغى على فوق النقاد فى القديم والحديث فطالبوا الشعر عن وعى وعن غير وعى أن يضاميهما ولا فهو ضعيف .

وأما القسم الفكرى فيدرس الشعر من خلال التصور الإسلامى للإنسان حسباً أهداه الشعر الإسلامى فى عشرة مباحث

السعر ، مع وقفة قصيرة عند مفهوم الخلود قبل الإسلام وبعده .

٤ - الغنى والإنفاق والتوازن بينهما ، والسعى من أجل الرزق ، وعدم الاتكال على سؤال الناس ، وأن المال لله يعطيه من يشاء ويأخذه ممن يشاء .

٥ - الإيمان بالقضاء والقدر والاطمئنان إلى حتمية الموت ، وترك الخوف من المجهول القديم الذى ساد النظرة قبل الإسلام .

٦ - الحنين والغربة بسبب الهجرة والأسر والسفر والجهاد والردة .

٧ - العفاف فى التعامل مع المرأة ، والامتناع عن الخمر والمهرمات .

٨ - التفاؤل والتطهير ، وترك الخوف من المجهول ، والإيمان بما كتب الله على المرء من خير أو شر .

ودعا القرآن الكريم إلى التأمل فى آيات الله فى خلق الطبيعة وما فيها من أدلة تسوق العقل إلى الإيمان ، ومنافع تخدم الإنسان . وحبب الطبيعة إليه وسخرها له ، ولذلك خص الفصل الثالث لدراسة شعر الطبيعة وفق مباحث تدرس اللمسات الإسلامية عليه وهى :

١ - السماء وما يرتبط بها من قمم وقمر ونجوم وليل ، ولا يقف الشعر عندها ليبين جمالها بقدر ما يقف ليسوقها دليلاً وآية على وجود الله وعظمته محاولاً أن يجعل منها سبيلاً إلى تعميق الإيمان فى النفس ، ويوظفها لإثبات مخادعة الحياة الدنيا وزوالها

ويدعو الإنسان لاستشراف الآخرة من خلالها .

ويتعامل الشعر مع الطبيعة تعاملًا إنسانياً بعامة ويخصه بلمسات إسلامية ، وقد يوحى بالتصور الإسلامى من وراء التصور الإنسانى العام .

٢ - الأرض وما عليها من الثوابت ، التى جعلها الشعر الإسلامى مسرحاً لحركة الإنسان وتنقلاته ، وميداناً يتقابل فيه الموت والحياة ولكن الشاعر يتصر دوماً للحياة لأنه متفائل بالنصر الذى وعده الله به وقد تحفى اللمسات الإسلامية المباشرة من القصيدة ولكن يعنى الإيماء ومناسبة القصيدة شاهدين على إسلاميتها . وقد تبدو ظاهرة واضحة للعيان عندما يخلع الشاعر عليها صفة العاقل المؤمن ، وقد يدعو المؤمن للطبيعة دعاءً وجدانياً مشحوناً بالحب والألفة وعندها يستمد الشعر إسلاميته من المناسبة والاشتراك الإنسانى بين الشعر الإسلامى وما سواه من شعر انطلاقاً من نفس الشاعر المؤمنة .

٣ - الحيوان ، وقد ورد فى الشعر الإسلامى مسخراً للإنسان ودليلاً على عظمة الخالق سبحانه وكان رمزاً من رموز الإيمان وشريكاً للإنسان فى الحياة على الأرض ، وأكثر الحيوان وروداً فى الشعر الناقه فالفرس ، فهما من وسائط النقل والسفر والجهاد فى سبيل الله وسلاحان ماضيان من أسلحة جيش الأمة . وغاطب

المجاهد ناقته برفق وحنان ورأفة ورحمة وشكر لأنها أوصلته إلى ساحة الجهاد . ولم يقف الشعر عند الناقة والفرس ولكنه أكثر وصف لآل المسلمين وخيلهم مجتمعة متأثراً بوحدة الأمة ومنطلقاً من روح الجماعة التي طفت على النزعات الفردية الذاتية ، وظهرت السباع مضرباً للمثل على حتمية الموت ورأينا شاهداً بين الأسد جندياً من جنود الله ، وكان العطر شريكاً للإنسان في عواطفه وأحزانه وبخاصة آلام البعد والفراق بين الشاعر ومن يحب ، وهذا الفيل مهين المكانة لأنه كان من أسلحة العدو ولم يكن له حضور عند العرب كحضور الخيل والإبل .

وأما القسم الثاني - الدراسة الفنية - فإنه يأتي تعزيزاً لما أكدته الدراسة الفكرية من قدرة الشعر الإسلامي على التعبير عن فكر الأمة ، وتصوير عقيدتها ، وتصورها للإنسان والحياة والطبيعة ، وأن هذا الشعر لم يكن عاجزاً عن استيعاب الإسلام استيعاباً يعزز أصالته ، ويبعده عن التقليد ، ويثبت عمق إحساس شعرائه واستقلاليتهم في التعبير ، وتأتي الدراسة الفنية إتماماً لطرفي معادلة التوازن الإسلامي في الأدب بين الفكر والفن ، وذلك في محبة مباحث : درس الأول منها هيكل القصيدة ووحدتها ، فرأى فوائح إسلامية للقصائد تمثلت في تسبيح الله ، والدعاء ، والمناجاة ، والترحم على الشهداء ، والحكم الإسلامية

الخالصة ، وذم الخمر ، والتوبة ، وحمد الله وشكره ، وقد نغم الشعراء قصائدهم بأبيات على صيغة المثل في سهولة إيقاعه ، أو بجواب على سؤال كان الشاعر قد عرضه في فاتحة القصيدة ، وقد وفق الشعراء في ربط مطلع القصيدة بعاطفتها وخاتمتها معبرين عن تجربة إيمانية رائدة .

ورأينا في مقدمات القصائد التي تصدرت أكثر من نصف قصائد الشعر الإسلامي - حسياً أحسيناً - رموزاً للحياة الدنيا ، وصلة الرحم ، والنصر ، وحياة الجاهلية ، ورأينا محاورات - بين الشاعر وعاذلته على الجهاد والكرم والسفر - أصابها تحول عظيم في المنبع الفكري ، ورأينا أن العاذلات كن حقيقات حيناً ورمزاً حيناً آخر ، واختفت من الشعر الإسلامي مقدمات وصف الرحلة والظمان ، تلك الرحلات التي كانت رمزا للعلاقات القبلية وصلات الرحم المتقطعة ، والأحلاف الموصولة ، وكان اختفاؤها نابعاً من اختفاء دواعيها ، لأن الإسلام جاء بدولة الأمة ، وجمع القبائل بالوحدة والتوحيد ، واستقرت الحال الاقتصادية للقبائل بما تهيأ لها من العطاء من بيت المال .

وبرع الشعراء في التخلص (حسن الانتقال) من موضوع إلى آخر في القصيدة بخفاء لا يشعر به المتلقى . واعتدل طول القصائد وارتبط بالتجربة

الشعورية التي صدرت عنها القصيدة وقد نبع الاعتدال والتوسط في طول القصيدة بسبب غياب المقدمات حيناً ، وإيجازها حيناً آخر ، أو اختصار القصيدة على موضوع واحد .

وأوشكت الوحدة الموضوعية أن تسود الشعر الإسلامى كله - إذا احتسبنا المقدمة جزءاً أساسياً من موضوع القصيدة - تأصيلاً لوحدة الأمة والعبادة وسمة من سمات تطور هذا الشعر ، وتمثلت الوحدة العضوية أيضاً في القصيدة الإسلامية ؛ لأن العواطف والتجارب في القصيدة تتجه لإقامة موقف إيماني موحد من الإنسان والحياة والطبيعة .

ودرس المبحث الثالى اللغة والمعانى والأسلوب ، فبين أن الشعر الإسلامى استقى لغته من لغة القرآن الكريم ، وغذته الحضارة بنعيمها ، واقتربت هذه اللغة من لغة الحياة اليومية التي عدها إلهوت شرطاً من شروط الإبداع الشعرى ، وكانت لغة واقعية جمعت البدوى والحضرى ، وانسجمت مع الإنسان في موقفه من الحياة والطبيعة وضوحاً وسهولة ويسراً ، وأعرضت عن الغرابة وغدت أكثر قدرة وطواعية على إبراز العاطفة التي تضمنتها تجربة الشاعر . وحملت ألفاظها دلالات أوسع مدى من دلالاتها السابقة بفضل ثقافة الشاعر التي طغت عليها الثقافة القرآنية ، وبفضل تحول الحياة إلى جانب

الإسلام .

واختصت معانى شعر المدح بفضائل النفس الإنسانية ومن العقل والعفة والعدل والشجاعة والرفعة ، ونصر الإسلام وحسن السيرة والسياسة والعلم والحلم والورع والرفاة والرحمة والكرم والهيبة .

وانجذبت معانى الغزل إلى الأوصاف الشخصية للمرأة بعيداً عن الإشارة والمفانن ، ملتزمة جانب العفاف وجمال الخلق والسيرة .

وجاء شعر الرثاء بمعانى الصبر ، واحساب الثواب في الآخرة ، وتأكيده نعيم الجنة والخلود ، وإبراز دور الشهيد في الدنيا والآخرة وضرب الحكم والأمثال .

وبنى المهجاء معانيه على هدم قيم المروعة الإسلامية في شخص المهجو ، مع السخرية منه والجزء به ، بعيداً عن الفحش إلا نادراً .

وأما الأساليب فقد كان أغلب الشعر الإسلامى مطبوعاً خالياً من التكلف بعيداً عن الصنعة ، كما جاء كثير منه على الأسلوب التعبيرى (الموحى) الذى ينشط الذكاء لاستشفاف الفكرة ، وجاء بعضه على الأسلوب التقريرى المباشر الذى يصلح في شعر الوصايا وسوح الوغى لأحداث التأثير السريع .

وكان أسلوب المثل من الأساليب التي

أكدما القرآن الكريم ، فجاء الشعر الإسلامي متأثراً به في تركيز الفكرة وتكثيف المعنى في صياغة سهلة واضحة مُنْعَمَةٌ يسهل حفظها وذيوها .

واعتمد الشعراء الأضداد في المطابقة والمقابلة بين المواقف والمعالى والأفكار والألفاظ الإسلامية وما يناقضها ، كما لجأوا إلى الكناية التي استعملوا بعض مدلولاتها من التصور الإسلامي .

ودرس المبحث الثالث الصورة الشعرية وفق موضوعات الشعر بمفهوم أوسع من مفهوم الصورة البلاغية ، فرأينا قدرة الشاعر على صوغ صور جزئية تجمع لتكون صورة كلية معتمدين على الفكرة والعاطفة معياراً لإسلاميتها ، وكانت الصور أنواعاً وألواناً ، منها : الحسية والذهنية ، وتقوم على التجسيم والتشخيص والاستعارة والكناية والمقابلة والتشبيه والطباق ، يرسمها اللون والظل والحركة والصوت واللمس والبصر ، وقد تكون جزئية ، وقد تكون متكاملة ، أو مكثفة ، يستقى الشاعر مضمونها من المضمون الإنساني العام بعامة ، ومن المضمون الإسلامي بخاصة ، ومنها صور نادرة ومبتكرة تشهد لتطور الشعر الإسلامي وأصالته .

ودرس المبحث الرابع الإيقاع الخارجي بإيجاز وتلبث عند الإيقاع الداخلي ؛ لأنه

ميدان البراعة الحقيقية للشاعر يحققه بوسائل هي : التكرار الذي يحدث التأكيد والمتعة والتنغيم ، وكثر في الشعر الإسلامي وتنوع تأثيراً بأسلوب القرآن الكريم . فمنه تكرار شطر بيت من الشعر أو جملة أو لفظة أو حروف أو ضمائر أو أسماء ، وأشرنا إلى أن تكرار الحروف من ألصق أنواع التكرار بالفن ؛ لأنه يحقق انسجاماً صوتياً متناسقاً ، ولا يتفوق عليه في تحقيق هذا الانسجام سوى تكرار الصيغ الصرفية ، لأنه يتساوق مع النفس ويفتح أهواها رحبة للخيال ، ويستجن وراء السطور ، وهناك تكرار حسن التقسيم ، والتكرار الممهد للقافية الذي يشرك المتلقى في متعة توقع القافية في البيت .

ودرس المبحث الخامس الأداء القصصي . فرأينا أن القصائد التي اقترنت من القصصية قد تأثر الشاعر فيها بأسلوب القصص القرآني ، ونبعت موضوعاتها من التصور الإسلامي للإنسان والحياة والطبيعة ، وكثيراً ما يستمد الحدث توجهه من قدرة الله سبحانه في شعر الحرب والجهاد . وسادت بعض تلك القصص نزعة درامية هي دليل على تطور هذا الشعر ورفقه درجة في سلم الفن الشعري .

وبعد فئمة شهادات أنصفت الرسالة وصاحبها ، أدل بها المختصون الأجلاء في جلسة المناقشة منها :

أولاً : ما قاله الأستاذ الدكتور سامي مكي

العاني : « وما محمد للباحث صفاء عقيدته
وغمرته الإسلامية وشهامته العربية في
الدفاع عن المثل الإسلامية والأخلاق
العربية ومناقشاته العلمية للأفكار المضللة
التي تضمنتها بعض الكتب الحديثة .

وأن الباحث ظل وفيا للفكرة التي
يحملها والمنهج الذي ارتضاه في كل رسالته
منذ المقدمة إلى الخاتمة بلا تردد أو ضعف
أو تناقض .

وكان شجاعاً وعلمياً وجريئاً في مناقشة من
يعتقد بشططه في الأحكام وتصديه المنطقي
لذلك الشطط والزيغ .

ثانيا : قول الأستاذ الدكتور جليل رشيد
فالخ : « تكتسب هذه الرسالة خصوصيتها
من خصوصية الإسلام نفسه ، فقد رسمت
- على نحو عمل تطبيقي - معالم الأدب
المتنبي ، بعد أن مضت حقبة طويلة من
الزمن . ومصطلح الأدب الإسلامي على
أسس الباعثين وأسلات أقلام الكتاب
التقليديين فقد هوية الإنشاء محكومة نظراتهم
ورؤاهم بالإطار الزمني لهذا المصطلح

أكبر فيك إقدامك على هذا العمل الذي
لا يتأتى إلا لمن يملك الثقة الكاملة بالنفس
وحفظاً وافراً من الرؤية الإسلامية الحسيفة
الناضجة وقد فعلت .

ثالثا : قول الأستاذ الدكتور حازم عبد الله
خضر : « أحمد الله تعالى على أن رأيت
رسالة تنطق باسم الأدب الإسلامي ،
وأحمد الله كذلك أن هياً لها باحثاً بذل
جهداً كبيراً في أن تكون رسالته معبرة عن
أمرين مهمين :

أولهما : أن هناك أدبا إسلاميا يهدف إلى
العقيدة ويمسك عنها ويلتزم بمضامينها ويعبر
عن أهدافها وغاياتها تلك الأهداف التي
أنزلها الله عز وجل لتكون منارة للبشرية على
مر الدهور والعصور .

وثانيهما : « عمله على رفع فرية أو مقولة
طالما ردها كثيرون دون أن يتدبروا وأن
يرجعوا إلى هذا الأدب حين كانوا يقولون
إن الأدب العربي في صدر الإسلام قد
ضعف بسبب العقيدة وأنه في ظل الإسلام
غمره فيما كان قبل الإسلام . »



دعوة لتقديم أبحاث لندوة بعنوان إشكالية التحيز في المنهج : رؤية معرفية ودعوة لفتح باب الاجتهاد

ثمة إحساس غامر لدى الكثير من العلماء العرب أن المناهج التي يتم استخدامها في الوقت الحاضر في العلوم العربية الإنسانية ليست محايدة تماماً ، وتعتبر عن مجموعة من القيم التي تحدد مجال الرؤية ومسار البحث وتقرر كثيراً من النتائج مسبقاً . وهذا ما نطلق عليه اصطلاحاً التحيز ، أي وجود مجموعة من القيم الكامنة المستترة في الأنساق المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي توجه الباحث دون أن يشعر بها ، وإن شعر بها وجعلها لصيقة بالمنهج إلى درجة يصعب عليه التخلص منها .

ويمكن القول بأن هذه القيم تأخذ شكل استعارة معرفية كامنة . فحين إن تحدثنا عن « التقدم » نكون قد تبينا استعارة تأخذ شكل خط مستقيم ونخلينا عن الأشكال الدائرية ، كما أننا نكون قد أخذنا بفكرة التراكم الكمية وأصدرنا حكماً قيمياً مسبقاً على القديم والجديد ، بحيث يصبح الأول سلباً والثاني إيجابياً ، كما أننا نكون قد قبلنا بالتغير والضرورة في كل المجالات كحقيقة نهائية وربما مطلقة . وإذا أخذنا بفكرة « التسمية » فإننا نكون قد أخذنا باستعارة عضوية أو شبه عضوية نفترض ترابط كل العناصر في ظاهرة ما وأن تنمية عنصر ما يتطلب تغيير كل أو معظم العناصر الأخرى . وإذا تحدثنا عن « التاريخ اليهودي » فإننا نكون قد قبلنا باستعارة كامنة نرى ترابط أعضاء الطوائف اليهودية داخل دينامية مستقلة خاصة بهم منزلة عن ديناميات المجتمعات التي يعيشون بين ظهرانيها بشكل أو بآخر . وتبنى هذه الاستعارات لا يؤدي بالضرورة إلى تبنى كل هذه الأفكار وإنما يخلق ترابطاً اختيارياً *elective affinity* بين الباحث وهذه الأفكار الأمر الذي يحدد له الإطار الذي يتحرك داخله فترصد بعض الظواهر والأفكار ويهمل أو يستبعد تماماً بعضها الآخر مما يقع خارج نطاق الاستعارات الكامنة . وكثير من هذه الاستعارات المعرفية الكامنة تأتي جاهزة من الغرب ، ولا تتسم بالبراعة أو الحماد ، وهي تلبس الباحث كثيراً من حرته وتحد من حركته ومجال رؤيته ، لأنها كما تقدم ليست متحيزة وحسب ، وإنما متحيزة بشكل كامن ومستتر .

ولعله قد حان الوقت لأن يتم الإفصاح عن هذه الأحاسيس والاجتهادات الفردية بشكل أكثر وضوحاً وتحديداً وأن يتم تجميعها على أمل أن نصل إلى تعريف إشكالية التحيز في المنهج ، وأن نضع أيدينا على بعض سماته وآلياته وربما نصل إلى بعض الحلول المطروحة التي قد تؤدي في النهاية إلى ظهور نسق معرفي بديل . ولذلك ندمر الباحثين العرب إلى تقديم دراسات تتناول هذه القضية بحيث يتكون كل بحث مما يلي :

- ١ - تعريف بقضية التحيز في مجال تخصص الباحث .
 - ٢ - ضرب بعض الأمثلة المحددة على التحيز الكامن في المناهج الشائعة .
 - ٣ - كيف تعمل آليات التحيز هذه ، وكيف توجه الباحث (والبحث) نحو نتائج معينة وتستبعد نتائج أخرى .
 - ٤ - الاستشهاد ببعض الأمثلة على عناصر وسمات تم استبعادها بسبب تحيز المنهج السائد والتي لا يمكن اكتشافها إلا عن طريق منهج جديد يعبر عن استعارة معرفية جديدة .
- ومن المتوقع أن تكون البحوث من النوع الذي يتناول حالة بعينها والذي يركز على نقطة أو عدة نقاط محددة ، حتى يمكن بلورة المشاكل والأمثلة وحتى يمكن أن نضع أيدينا على بعض آليات التحيز .

أترسل الأبحاث في موعد أقصاه أول ديسمبر ١٩٩١ م إلى :
المعهد العالمي للشكر الإسلامي ٢٦ ب شارع الجزيرة الوسطى . الزمالك . القاهرة .
أطول البحث بين ٥٠٠٠ و ٨٠٠٠ كلمة ويمكن التجاوز عن ذلك قليلاً إن دعت الحاجة . ويرفق بالبحث تلخيص له بما لا يتجاوز نصف صفحة . وسيرة قصيرة للمؤلف . وستحضر الأبحاث للتحكيم .



تقرير عن الدورة التدريبية الأولى
في علم الوراق (البليوجرافيا) وتطبيقاته
في خدمة البحوث الإسلامية

أ / محي الدين عطية

كما استخدمت وسائل إيضاح ممثلة في لوحات تعبيرية (مرفق صورها) ونماذج كتب ونماذج بطاقات وغيرها ، وجار تصوير اللوحات الملونة على شرائح لإمكان عرضها بواسطة أجهزة عرض الشرائح في دورات مقبلة ، وسوف يوالى المركز الرئيسى للمعهد بمجموعة منها بعد تصويرها .

وقد انتهت الدورة بتكليف أربعة من المتدربين بتقديم مشروعات وراقيات في الموضوعات التي يختارونها ، وتم اختيار الموضوعات التالية :

١ - تجديد الفكر الإسلامى

— قائمة وراقية متقاة (مهندس أحمد أبو عوف) .

أقيم خلال شهر يناير ١٩٩٠ م دورة تدريبية في الكويت بعنوان « علم الوراق وكيفية توظيفه ، لأهداف بحثية إسلامية » ، نظمتها مكتب المعهد بالكويت ، واستغرقت أربعة أسابيع ، وشارك فيها عشرة متدربين ، وقدم فيها كاتب هذا التقرير مجموعة من المحاضرات تغطى الأبواب الخمسة التالية :

المفاهيم — التاريخ — الأنماط — الإعداد الفنى — النماذج .

هذا ، وقد أعد ملف كامل بعنوان : قراءات في علم الوراق (البليوجرافيا) ، يضم حوالى مائتى صفحة مستلة من العديد من المراجع ذات العلاقة بالأبواب المذكورة ، ومرفق بيان بمحتويات هذا الملف .

الكويت في ١٢ / ٢ / ١٩٩٠ م .

عبي الدين عطية

قراءات

في علم الوراق « البيوجرافيا »

بسم الله الرحمن الرحيم

قراءات في علم الوراق

« البيوجرافيا »

المقدمة :

الباب الأول : المفاهيم

الباب الثاني : التاريخ

الباب الثالث : الأنماط

الباب الرابع : الإعداد الفني

الباب الخامس : النماذج

المقدمة

• الانفجار المعرف

١ - د . حشمت قاسم : تفجر المعلومات

• المسلمون والضبط السوراني

(البيوجرافي) .

٢ - أ . وجيه أحمد علوي : شبكة

معلومات إسلامية .

الباب الأول

المفاهيم

• مفهوم الوراق (البيوجرافيا)

٣ - أ . أبو بكر محمود الهوشي : مصطلح

٢ - المشروع الحضاري الإسلامي

— قائمة وراقية متقاة (الدكتور

شريف المهجان) .

٣ - السلطة السياسية في الإسلام

— قائمة وراقية متقاة (الأستاذ

عبد الوارث سعيد) .

٤ - الاتجاه الإسلامي في تعليم العربية لغز

العرب

— قائمة وراقية متقاة (الأستاذ

عبد الوارث سعيد) .

٥ - الفكر الإداري الإسلامي

— قائمة وراقية متقاة (المهندس

إبراهيم سفيان) .

وقام مكتب المعهد بالكويت بإمداد

الباحثين الأربعة بالمصادر اللازمة ، فضلاً

عن استعانتهم بالمكتبات العامة والجامعية في

الكويت ، وتم مراجعة البطاقات المنتجة

أولاً بأول في لقاء أسبوعي مع المشرف على

الفريق .

وسوف تعرض القوائم الأربعة — بعد

اكتمالها — على مجلة المسلم المعاصر لنشرها

حتى تعم الفائدة المرجوة منها .

هذا ، وقد طلبت المجموعة المتدربة

تقديم دورة أخرى عن التكشيف ، تكون

بدايتها بعد الانتهاء من تقديم القوائم الوراقية

الحالية ومراجعتها واعتمادها للنشر ، وجار

إعداد مواد دورة التكشيف التي يتوقع أن

تبدأ خلال شهر أبريل القادم إن شاء الله .

والحمد لله رب العالمين .

البيوجرافيا .

• المفاهيم ذات العلاقة

٤ - د . محمد فتحى عبد الهادى :

مفهوم المعلومات .

٥ - أ . نسيبة عبد الرحمن كحيلة :

الفهرسة الموضوعية .

٦ - أ . ناصر محمد السويدان : التصنيف

وأهميته .

٧ - د . محمد فتحى عبد الهادى :

التكشيف : تعريفات .

٨ - أ . محمود أحمد أتم : التوثيق .

٩ - د . محمد فتحى عبد الهادى :

المكانز .

الباب الثمانى

التاريخ

• تاريخ الوراق فى التراث العربى

الإسلامى

١٠ - أ . أبو بكر محمود الهوشى :

البيوجرافيا فى التراث العربى .

• الوراقيات الوطنية فى الوطن العربى

١١ - أ . أبو بكر محمود الهوشى : المدخل

إلى علم البيوجرافيا .

الحصر الوراق العالمى للإنتاج الفكرى

الإسلامى .

١٢ - سيد على هاشمى : الحصر الوراق

العالمى للأدبيات الإسلامية .

الباب الثالث

الأنماط

١٣ - أ . أبو بكر محمود الهوشى : أنماط

البيوجرافيا وأشكالها .

١٤ - أ . صدق دجور : أنواع

البيوجرافيا .

الباب الرابع

الإعداد الفنى

١٥ - أ . أبو بكر محمود الهوشى :

الأسس العامة للإعداد البيوجرافى .

١٦ - أ . صدق دجور : الإعداد

والتظيم .

١٧ - د . أنور عمر : الإعداد

البيوجرافى لمقتنيات المكتبة .

الباب الخامس

النماذج

• الوراقيات العامة :

الكسب :

١٨ - الفهرست المصرية للوطن العربى

(عالم الكتب) .

المقالات :

١٩ - الفهرست : كشاف الدوريات

العربية .

الأنطروحات :

٢٠ - دليل رسائل الدكتوراه والماجستير

فى الجامعات العربية (المنظمة العربية للتربية

والثقافة والعلوم) .

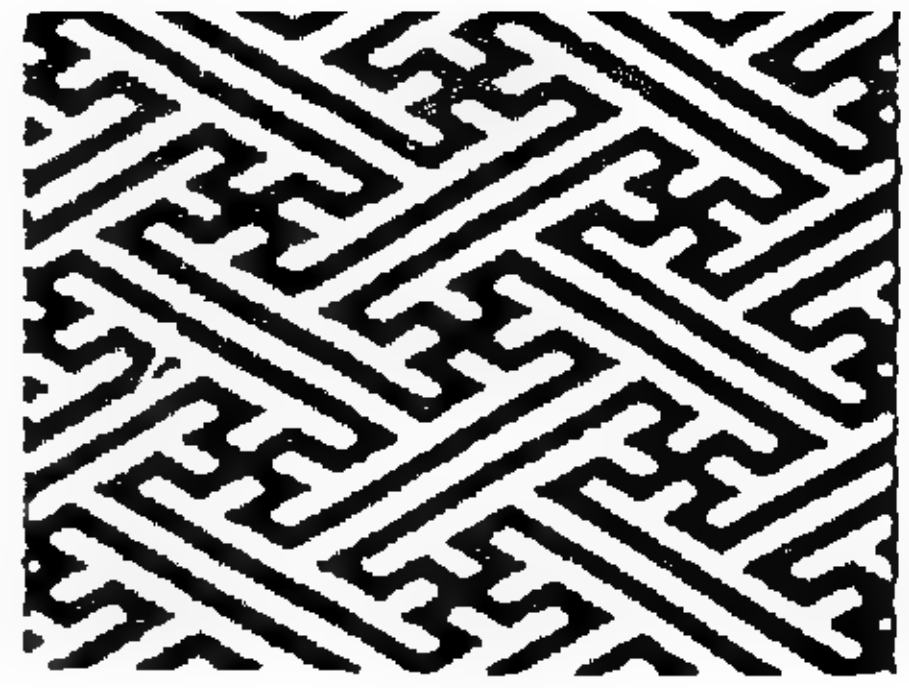
الوراقيات المتخصصة :

٢١ - النشرة المكتبية (المسلم المعاصر) .

٢٢ - الإعلام والصحافة : قائمة

مؤلفات بيوجرافية معرفة (مركز التوثيق

الإعلامى لدول الخليج العربى) .



دليل الأطروحات المقترحة



إن خريطة البحث العلمى المطلوب إنجازها لاستكمال البناء الفكرى والمعرفى الإسلامى ضخمة تنوء بعينها المؤسسات فضلا عن الأفراد ، ومن المؤسف أن نرى كثيرا من الجهود الفردية والمؤسسية تتبدد فى إنتاج أدبيات عامة - فات أوانها - أو موضوعات مكررة لا تضيف جديدا ...

وقد دعا المعهد العالمى للفكر الإسلامى - إسهاما منه فى ترشيد حركة البحث العلمى - بعض العلماء المختصين إلى اقتراح موضوعات - مما تمس حاجة الحركة العلمية الإسلامية إليه - تصلح لطلاب الماجستير والدكتوراه كي يختاروا من بينها موضوعات لأطروحاتهم .

وسنشر فى هذا الباب - دليل الأطروحات المقترحة - الذى استحدثناه لهذا الغرض نماذج مما يصل إلى المعهد من هذه المقترحات ويسر المعهد تقديم العون العلمى اللازم لمن يريد الاتجاه بأبحاثه هذه الوجهة البناءة ...

والموضوعات المنشورة فى هذا العدد هى من اقتراح د. محمد عمارة .

• عنوان البحث :

(السهروردي - المقتول - والفلسفة
اليونانية)

• القضية التي يعالجها :

السهروردي المعادي للعقلانية اليونانية -
التي كان قطاع من فلاسفة المسلمين
يستعيرونها كسلاح ضد الباطنية
والغنوص .. ثم استخلاص النتائج التي
تبرز ، من خلال المقارنة ، تميز نظرات
ونظريات الفكر الإسلامي الأصيل عن كل
من « الغنوص اللاعقلاني » الذي يهدر
النقل بالغلو في التأويل .. وعن العقلانية
اليونانية ، التي تحتكم للعقل وخده ،
مهذرة النقل الديني ..

• أما مصادر هذا البحث فهي :

مصادر التاريخ السياسي والفكري
والحرثي لعصر السهروردي المقتول ..
وكتب السهروردي .. ومنها - مما هو
وثيق الصلة بالموضوع كتاب (كشف
القبائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية)
وكتاب (أدلة العيان على البرهان في الرد
على الفلاسفة بالقرآن) .. وما كتب عن
السهروردي .. وعن الفلسفة الإشراقية ..
والمصادر السنية اللازمة للمقارنة ..

• والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :

أطروحة ماجستير .

هي موقف « الإشراق - الغنوصي »
من « العقلانية - الإسلامية » ومن
« العقلانية - اليونانية » .. وكيف تميز -
كنزعة باطنية - وامتداد للغنوص الفارسي
القديم ، تميز عن عقلانية الإسلام -
المعتمدة على العقل والنقل - وعن عقلانية
اليونان - الأرسطية - المعتمدة على العقل
وحده .. ومن خلال ذلك يسهم البحث
في قضية التمايز الفكري للنمط الإسلامي
عن « الإشراق - الغنوصي - الباطني »
وعن « الواقف اليوناني » أيضا ..

• أما خطة البحث فيه :

فتبدأ بدراسة عصر السهروردي -
المقتول (٥٤٩ - ٥٨٧ هـ : ١١٥٤ -
١١٩١ م) وملاححه السياسية والاجتماعية
والحرثية .. ثم التكوين الفكري
للسهروردي .. وأبرز نظرياته الإشراقية
الباطنية .. وصلات هذه النظريات بمذاهب
الفرس القدماء .. ثم علاقة فكره الإشراقي
بالأفلاطونية المحدثة - التي هي رافد
مشارك في تكوين الغنوص الباطني ، مع
مذاهب الفرس القدماء ، ومع
الإسرائيليات العبرانية .. ثم موقف

● عنوان البحث :

(ابن الوزير وكتاب « ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان »)

● القضية التي يعالجها :

الكشف عن صفحة من صفحات وعى الاجتهاد والتجديد الإسلامى بما للحضارة الإسلامية من خصوصية تميزها عما للحضارة اليونانية - ومنطقها وفلسفتها - من خصوصيات .. وهى صفحة تتصل بقضية إسلامية المعرفة وترتبط بها برابط وثيق ..

● أما خطة البحث فيه :

فتبدأ بدراسة عصر ابن الوزير - محمد ابن إبراهيم بن على - .. ومناخه الفكرى .. وتكوينه العقلى .. وحال الاجتهاد والتجديد فى الفكر الإسلامى على عصره .. والجهود التى قدمها فى هذا الميدان - ميدان الاجتهاد والتجديد .. ثم يعرض البحث ، تفصيلا ، لدراسة كتابه (ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان) - بعد تحقيقه التحقيق العلمى - مبرزاً السمات والقسمات التى رأى ابن الوزير التمايز والتغاير فيها بين النهج القرآنى

والنهج اليونانى .. خلوصاً إلى دلالات هذه الصفحة فى قضية التمايز الحضارى لحضارة الإسلام ، ومغزاها فى مبدأ إسلامية المعارف فى الحضارة الإسلامية .

● أما مصادر هذا البحث فهى :

المصادر التى تؤرخ لعصر ابن الوزير ، سياسيا وفكريا ومذهبيا ، وخاصة فى واقعه اليمنى .. وكل مؤلفات ابن الوزير (٧٧٥ - ٨٤٠ هـ ١٣٧٣ - ١٤٣٦ م) المطبوعة منها والمخطوطة .. وما كتب عنه حديثا مما يسر معرفة مصادر بحث واقعه وعصره وحياته - ومنه كتاب حجر^(٥) - طبعة الدار السعودية للنشر والتوزيع - جدة - السعودية - ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م - ..

● والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :

أطروحة ماجستير .

(٥) كتاب صدر عنه - أغلب الظن أنه رسالة ماجستير - عنوانه [ابن الوزير اليمنى ومنهجه الكلامى] للأستاذ رزق حمر .

● عنوان البحث :

(الصناعات والحرف وطوائفها في
الحضارة الإسلامية)

● القضية التي يعالجها :

بالأصول العرقية والانتساب لإقليم من
الأقاليم ..

ثم تعرض الدراسة لدور الصناعة في
اقتصاديات دار الإسلام ، والنسبة بينها
وبين كل من التجارة والزراعة في هذه
الاقتصاديات .. ومدى وفائها باحتياجات
السوق الداخلية .. ومكانها في التجارة
الخارجية والدولية .. وخاماتها ومهاراتها ..
والخبرات المتبادلة فيها ..

وذلك وصولاً إلى تحديد معالم كل من
الصناعات والحرف وتنظيمات طوائفها في
المجتمعات الإسلامية ، وهل تثمر المقارنة
بين هذه الصورة الإسلامية ونظيرتها في
المجتمعات غير الإسلامية شيئاً يميز التطور
الإسلامي ، أحدثه الفكر الإسلامي ؟ ..
ثم دراسة ماذا صنع الغزو الغربي بهذه
البنية الاجتماعية ..

● أما مصادر هذا البحث فهي :

علاوة على كتب التاريخ العام ..
وكتب الأموال والخراج .. وما كتب
حديثاً عن الصناعات والحرف - نشأتها

هي جلاء صفحة من صفحات الواقع
الاقتصادي والاجتماعي في الحضارة والتاريخ
الإسلامي .. بدون جلائها ستظل قصة
هامة من قسّمات التطور المتميز لحضارتنا
غائبة ..

● أما خطة البحث فيه :

فتبدأ بتعريف الصناعة .. والحرفة ..
والطائفة التي تحترف الصناعة أو الحرفة ..
والفرق بينها وبين الطبقة - بمعناها في
المصطلح الغربي - وأوجه الشبه بينها وبين
« النقابة » في الواقع الاجتماعي الحديث ..
ثم تهتم الدراسة بنشأة الصناعات في
الواقع الإسلامي ، ما سبق منها قيام الدولة
الإسلامية ، وما تلاه .. وكذلك الأمر
بالنسبة للحرف .. وحكمها كقرص
كفاية إسلامي .. ثم تعرض لنظام
طوائف الحرف .. نشأتها .. وملابسات
هذه النشأة .. ونظامها .. وتقاليدها ..
وظائفها الاجتماعية والاقتصادية
والتعليمية .. والمهنية .. الخ .. وكذلك
علاقات طوائف الحرف بالتيارات
الفكرية ، فقهية وصوفية .. وعلاقاتها

وتطورها - .. فهناك كتب (المخطوط)
 التي تؤرخ للواقع الاقتصادي والاجتماعي
 والشعبي .. وكذلك كتب (الحسبة)
 التي أرخت للحرف والصناعات من خلال
 حديثها عن نظامها وتنظيمها .. وكتب
 (الرحلات) التي كتبها العرب
 والأجانب ، والتي عرضت الكثير من
 صور الواقع الاقتصادي بميادين الحرف
 والصناعات ..
 • والمستوى الجدير بخدمة هذه
 القضية هو :
 أطروحة ماجستير .



● عنوان البحث :

(النقود في اقتصاديات الحضارة
الإسلامية)

● القضية التي يعالجها :

هي جلاء صفحة هامة من صفحات
الحياة الاقتصادية في الحضارة الإسلامية ..

● أما خطة البحث فيه :

فتشتمل على التعريف بالنقود ..
والنشأة العالمية لها .. والتطورات التي
أصابتها .. والاستخدام الإسلامي للنقود
عندما كانت أجنبية .. والنقود في البلاد
التي فتحها المسلمون .. وبداية تعريب
النقود في الدولة الإسلامية .. أشكالها ،
وأوزانها ، وشعاراتها .. ودور سك النقود
في حواضر الدولة الإسلامية .. نشأتها ..
وتطورها .. وقيمة النقود .. وأنواعها
ومعادنها .. وأوزانها .. وتتبع هذا الخيط
تاريخيا .. والأزمات النقدية التي عرفها
التاريخ الإسلامي ، وأسبابها ، ونتائجها ..
وفن التأليف الإسلامي في النقود ، متى
بدأ ؟ .. وكيف تطور ؟ .. وما هو تراثنا
فيه ؟ ..

وهل للإسلام فلسفة متميزة في النظر
إلى النقود ؟ .. وما هي ثمرات المقارنة بين
النظرة الإسلامية للنقود ونظرة الحضارة
الغربية لها ؟ ..

● أما مصادر هذا البحث فهي :

المصادر التي أرخت لنشأة النقود
وتطورها .. والمصادر التي أرخت للدولة
والواقع الإسلامي .. وكتب الأموال
والخراج .. وما كتبه عدد من العلماء في
النقود ، كالمقرئزي .. والبلاذري .. وابن
خلدون .. وعلى مبارك .. وما تناثر في
كتب الحسبة عن الموضوع .. وكذلك
ما كتب عن « السكة » وضرب النقود
قديمًا - في التراث الإسلامي - وحديثًا في
بلادنا الإسلامية ..

● والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :

أطروحة ماجستير .



● عنوان البحث :

(الكسب والأسواق والتجارة في الفكر والتاريخ الاقتصادي الإسلامي)

● القضية التي يعالجها :

هي جلاء صفحة من صفحات الفكر والواقع الاقتصادي في الحضارة الإسلامية ، وتحديد معايير إسلامية الممارسة في هذا الميدان من ميادين الاقتصاد ..

● أما خطة البحث فيه :

فإنها تتناول قضايا كثيرة ، منها : ماذا يعنى الكسب ؟ .. وعلاقته بالاحتياجات الفردية .. ودوره في النظام الاجتماعي ؟ .. وفلسفة الكسب في الإسلام ، كما تحدت في القرآن والسنة وفي تجربة الصدر الأول .. والضوابط الاقتصادية للكسب .. وكذلك الضوابط الأخلاقية ..

ثم يعرض البحث للتجارة كواحدة من سبل الكسب .. ماذا عنها في القرآن والسنة ... وفي تجربة الصدر الأول ؟ .. ثم نمو التجارة .. ودورها في المسيرة الحضارية للمسلمين .. ودورها في نشر الإسلام خارج أوطان الفتوحات .. وماذا عن طرق التجارة - داخل دار الإسلام - وطرق التجارة الدولية - التي كانت دار الإسلام واسطة عقدها - ؟ .. وماذا عن الحواضر التجارية الإسلامية ، ودورها في ازدهار الفكر والثقافة والتفاعل الحضارى بين المسلمين وغيرهم ؟ .

ثم يعرض البحث للأسواق - كميادين للكسب والتجارة - .. ماذا عن أحكامها في فقه الأموال الإسلامي ؟ .. وكيف كانت ولايتها منذ صدر الإسلام ؟ .. ودورات الازدهار والكساد التي اعتورتها ؟ .. وأسباب ذلك ، اقتصاديا واجتماعيا .. وأبرز المواد التي كانت تقوم عليها هذه الأسواق ..

وذلك خلوصا إلى تحديد معايير النظرة الإسلامية في قضايا الكسب والأسواق والتجارة ، كما تناولها فقه الأموال الإسلامى ، وفي ضوء الممارسة التي عرفتها المسيرة الحضارية الإسلامية ..

● أما مصادر هذا البحث فهي :

ما في القرآن والسنة من نصوص تتعلق بهذه القضايا .. والمصادر التي أرخت لعصر صدر الإسلام - في أجزائها التي تناولت هذه الجوانب - ومؤلفات الأموال والخراج - وبخاصة ما كتب فيها عن هذه القضايا - وأيضا الكتابات المحدثّة في الاقتصاد الإسلامى ..

● والمستوى الجدير بخدمة هذه

القضية هو :

أطروحة ماجستير .

● عنوان البحث :

(المذهب الاقتصادي الإسلامى فى
تراث الأموال والخراج)

● القضية التى يعالجها :

مدى إسلامية المذهب الاقتصادى فى
النسق الفكرى الإسلامى والحضارة
الإسلامية ؟ .. وهل للإسلام غايات
اقتصادية متميزة فى عالم الاقتصاد ، على
المشروع الحضارى الإسلامى أن يتغياها
لتحقيق إسلامية النهضة الإسلامية فى هذا
الميدان الهام ؟ ..

● أما خطة البحث فيه :

فتبدأ بالتعريفات التى تضبط
مصطلحات البحث .. مصطلحات
المذهب .. والاقتصاد .. وتراث الأموال
والخراج .. ثم تعرض للعلاقة بين المذهب
والنظام .. ثم للمذاهب الاقتصادية التى
تستقطب الفكر الاقتصادى المعاصر ..
ولمكانة المذاهب الاقتصادية فى العلوم
الاجتماعية ..

ثم يعرض البحث لقضية : هل هناك
مذهب اقتصادى إسلامى متميز عن نظائره
فى الحضارات الأخرى - وفى الحضارة
الغربية على وجه الخصوص - ؟ .. وماذا
فى القرآن والسنة مما يسهم فى الإجابة على
هذا التساؤل ؟ ..

ثم تعرف الدراسة بترائنا فى الأموال
والخراج .. ومكانة هذا الفن فى تقسيم
وتصنيف العلوم الإسلامية ، منذ أن بدأ فى
صورة « أحاديث فقه الأموال » .. وأول
من دون فيه .. وملابسات هذا
التدوين .. وتطوره زمانا ومكانا ..

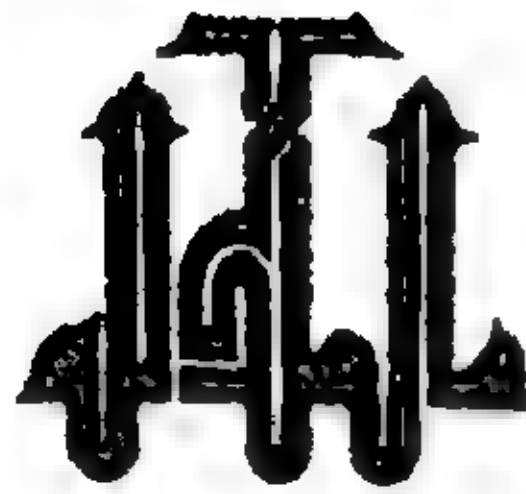
ثم تعرض الدراسة لعناصر هذا المذهب
ومقوماته : الموقف من وظيفة المال ..
الموقف من الملكية .. عامة ؟ .. أم
خاصة ؟ .. أم أن للإسلام فيها نمطا
متميزا ؟ .. وماذا تعنى ملكية الله
للأموال ، واستخلاف الناس فيها ..
والفارق بين الملكية الحقيقية - ملكية
الرقبة - وبين الملكية المجازية - ملكية
المنفعة ، والوظيفة الاجتماعية ؟ .. وماهى
الحيازة للمال ؟ .. وماهى آفاقها
وحدودها .. وماهى معايير المشروعية فى
الحيازة وفى الإنفاق ؟ .. وماذا تعنى
الوسطية الإسلامية فى هذه القضايا
جميعا ؟ ..

ثم تعرض الدراسة لمدى الاتفاق فى
الأصول والمرونة فى الفروع بين الفقهاء فى

فقه الأموال .. وهل تشهد كتب الأموال والخراج على تطور فقهه عبر الزمان والمكان ، وبتميز مصنفها في المذهب ؟ ..

وذلك خلوصا إلى تحديد معالم المذهب الإسلامي في الاقتصاد ، وأي هذه المعالم يمثل فلسفة المذهب وأصوله ؟ وأيها يمثل الفروع ؟ ..

● أما مصادر هذا البحث فهي :
كتب الأموال والخراج .. وما كتب حديثا في الاقتصاد الإسلامي ، علاوة على ما في القرآن والسنة مما له علاقة بالموضوع ..
● والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :
أطروحة دكتوراه .



● عنوان البحث :

(التأثيرات اليونانية في رسائل إخوان
الصفاء)

● القضية التي يعالجها :

هي جلاء صفحة من صفحات خلط الأوراق بين الفكر الإسلامي المتميز ، والهلينية المزوجة بمذاهب الفرس القدماء .. وصولاً إلى نفى الخلط ، وتأکید إسلامية هوية الفكر الأصل في حضارتنا ..

● أما خطة البحث فيه :

فتبدأ بدراسة جماعة إخوان الصفاء .. وعصرهم .. وهل كان لازدهارهم صلة - صلة الثمرة - بانحسار التيار العقلائی منذ عصر المتوكل العباسی ؟ .. عندما انفرد القطبان النقيضان بالساحة - في غيبة الوسط - قطب « النصوصية » وقطب « الباطنية » ؟ ..

ثم تعرض الدراسة لبلورة النظريات الأساسية لفكر ومذهب إخوان الصفاء ، عاقلة المقارنة بينها وبين الأفلاطونية الحديثة ، والفكر الهليني المزوج بمذاهب الفرس القديمة .. وتهتم الدراسة بإلقاء الضوء على مخاطر تمييع تميز الفكر الإسلامي ، مخاطره على استقلال دار الإسلام سياسياً واقتصادياً ؟ .. وهل تمثل

هذه الأنساق الفكرية « الخليط » التمهيد لاحتواء ديار الإسلام من قبل « الآخر » ؟ .. كما تعرض لإخوان الصفاء كحركة ودعوة إسماعيلية باطنية ..

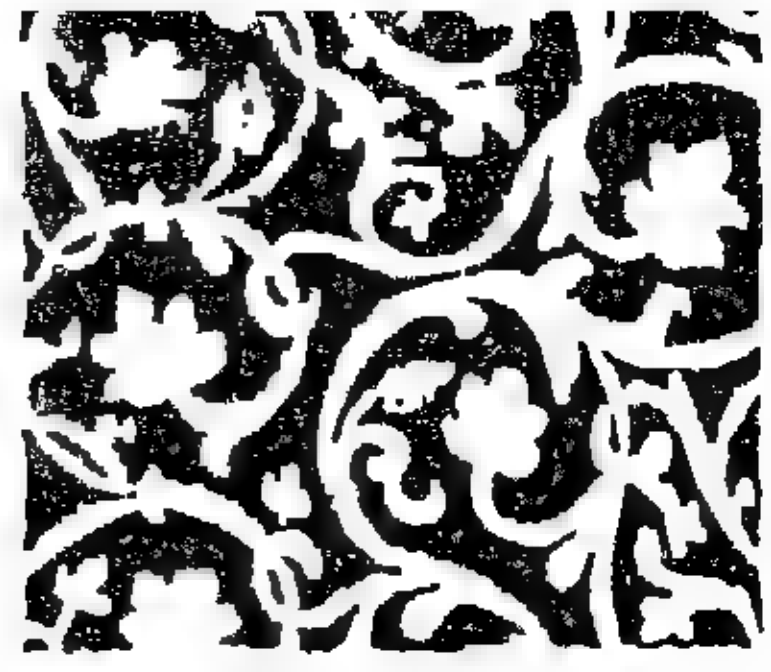
وفي كل ذلك تقارن الدراسة بين نظريات إخوان الصفاء ونظائرها في فكر أهل السنة والجماعة - معتزلة وأشعرية - ... ثم تستخلص الدروس من هذا « التغريب » القديم ، لأهل وعصر وواقع « التغريب الحديث » ! ..

● أما مصادر هذا البحث فهي :

كتب التاريخ السياسي والفكري التي تؤرخ للعصر العباسي .. ورسائل إخوان الصفاء - وما كتب عنهم قديماً وحديثاً - .. والمصادر المكتوبة في التشيع الإسماعيلي .. وفي الدعوات والحركات الباطنية .. والمصادر السنية - للمقارنة والنقد والتقويم - ..

● والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :

أطروحة ماجستير .



التعريف بالتراث



من المراحل الأولية الأساسية في خطة عمل المعهد العالمى للفكر الإسلامى عملية اكتشاف التراث والتعريف به : اكتشاف ما فيه من إسهامات في شتى فروع المعرفة وإن لم تصنف تحت العناوين المعاصرة المعروفة للمتخصصين في العلوم الحديثة ، والتعريف به لهؤلاء المتخصصين الذين باعدت مناهج الثقافة الازدواجية - شرعية وعصرية - بينهم وبين الاستفادة منه فضلا عن معرفته ويسر الاتصال به .

ومن بين مشروعات المعهد في هذا المجال مشروع التعريف بالتراث الذى نشر في هذا الباب [التعريف بالتراث] الذى استحدثناه لهذا الغرض نماذج مما تم انجازه ، ريثما يكتمل المشروع وينشر في عدة مجلدات لكل فرع من فروع المعرفة ما يخصه منها .

ويقوم بالتعريف أساتذة متخصصون كل في موضوع الكتاب الذى يقوم بالتعريف به .



التعريف بالكتاب



روضة العقلاء وتزكية الفضلاء للشيخ مهيار البستام

عرض د / جمعة سيد يوسف

التعريف بالمؤلف :

هو أبو حاتم محمد بن حبان بن معاذ بن معبد بن سعيد بن شهيد التميمي وأضاف له أبو عبد الله بن أحمد بن محمد البخاري في نسبه فقال: ابن هذبة بن مرة بن سعد ابن يزيد بن مرة بن زيد بن عبد الله بن دارم بن مالك بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم بن مر بن أد بن طابخة بن الياس ابن مضر .

وهو إمام علامة فاضل متقن ، كان مكثراً من الحديث والرحلة والشيخوخة ، عالماً بالمتون والأسانيد ، أخرج من علوم الحديث ما عجز عنه غيره . ومن تأمل تصانيفه تأمل منتصف علم أن الرجل كان بمرأى في العلوم .

سافر ما بين الشام والإسكندرية ، وأدرك الأئمة والعلماء ، والأسانيد العالية ، وأخذ فقه الحديث والفرض على معانيه عن إمام الأئمة أبي بكر بن خزيمة ، ولازمه وتلمذ له ، وصارت تصانيفه عدة لأصحاب الحديث ، غير أنها عزيزة الوجود سمع عن الفقهاء في ثلاث وأربعين مدينة تقريباً بين مصر والعراق وبلاد الشام . وروى عنه أنه كان من أوعية العلم في اللغة والفقه والحديث والوعظ ، ومن عقلاء الرجال . صنف فخرج له من التصنيف في الحديث ما لم يسبق إليه ، وولى القضاء بسمرقند وغيرها من المدن . وله عدد كبير من الكتب معظمها يتألف من عدة أجزاء ومنها : الصحابة ، وكتاب التابعين ، وكتاب الفصل بين الثقة ،

وكتاب العلل ، علل أوهام أصحاب التواريخ . وكتاب وصف المعدل والمعدل ، وكتاب وصف العلوم وأنواعها وغيرها كثير . وبرغم ذلك يذكر بعض الرواة أنه كان كذابا وحذروا من أخذ الحديث عنه . وتوفي البستي ليلة الجمعة لثاني ليال بقين من شوال سنة ٣٠٤ هـ . ودفن بعد صلاة الجمعة في الصُّفَّة التي ابتناها بمدينة بُست بقرب داره (استمدت هذه الترجمة مما ورد في بداية الكتاب الحالي) .

عرض الكتاب :

يقع الكتاب في ٢٨٩ صفحة من القطع المتوسط ، بخلاف الفهرس . ويضم ترجمة الإمام ابن حبان ، ومسند الكتاب ، ثم مقدمة ، وبعد ذلك بقية أجزاء الكتاب . وهو مقسم إلى موضوعات تبدأ كلها بذكر الحث على . . . ولا يلتزم فيها المؤلف بالتقسيم إلى فصول أو أبواب .

والموضوع الأول في هذا الكتاب عن ذكر الحث على لزوم العقل وصفة العاقل اللبيب . ويبدأ بتبرير عدم الاستناد إلى الأحاديث النبوية الشريفة في العقل نظراً لضعف روايتها . ثم يتحدث عن العقل فيذكر أن به يكون الحظ ، ويؤنس الغربة ، وينفى الفاقة ، ولأمال أفضل منه ، ولا يعم دين أحد حتى يعم عقله . ويعرفه بأنه اسم يقع على المعرفة بسلوك الصواب ، والعلم باجتناب الخطأ . وإذا كان المرء في أول

درجته يسمى أدبياً ، ثم أريباً ، ثم لبياً ثم عاقلاً . ويقسم العقل إلى عقل مطبوع ومسموع . ثم يبين فوائد العقل ويرى أنه دواء القلوب ، ومطية المجتهدين ، وبذر حرائة الآخرة ، وتاج المؤمنين في الدنيا ، وعدته في وقوع النوائب ، ومن عدم العقل لم يزد السلطان عزاً ، ولا المال يرفعه قدراً . ويذكر بعض صفات العاقل بأنه قليل الكلام ، ولا يكثر المحاورة ، ولا يسارع بالجواب إلا عند الثبوت ، كما أنه لا يستحقر أحداً ، ولا يخفى عليه عيب نفسه . وهو يذل لصديقه نفسه وماله ، ولمعرفته رفته - ومحضره ، ولعدوه عدله وبره ، وغير ذلك من الصفات التي وجب التحلي بها (وموضوع العقل والقدرات العقلية mental abilities تمثل أحد أهم موضوعات علم النفس الحديث ص ١٦ - ٢٦) .

ويواصل حديثه عن العاقل ويرى أن إحدى لوازمه إصلاح السرائر وهي من تقوى الله . ولأن موضوع الكتاب عن العقلاء فيبدأ في تفصيل بعض خصائصهم ومحاسنهم ، فيحدثنا في الموضوع الثاني عن الحث على لزوم العلم والمداومة على طلبه . ويذكر بعض أحاديث رسولنا الكريم ﷺ التي تحث على طلب العلم ، ومنزلة العلماء . ثم يذكر بعد ذلك ما ورد في فضل العلم والتعلم من الشعر ، وأقوال الحكماء . وما يمكن أن نستشفه من هذا الجزء ، باعتبار

صلته بعلم النفس الحديث ، هو موضوع التعلم learning على أساس أنه الطريق الذي ينبغي أن نسلكه لكي نحصل العلم (وإن كان المقصود هنا التعلم بمعناه العام) ص ٣٣ - ٤٠ .

حديثه عن أن اللسان هو أداة الكلام ينتمى لسيكولوجية اللغة Psycholinguistics (ص ٤١ - ٥١) .

ومن الخصال التي يفرد لها ابن حبان البستي جزءاً في حديثه لزوم الصمت وحفظ اللسان ويتبع في بيان ذلك نفس مسلكه فيذكر أحاديث الرسول ﷺ وقطوفاً من الشعر وأقوال الحكماء . ويوضح فوائد الصمت بأنه يكسب المحبة والوقار ، وأن من يحفظ لسانه يريح نفسه ، والرجوع من الصمت أحسن من الرجوع عن الكلام ، والصمت منام العقل ، والمنطق يقظته . ويحذرننا من اللسان ويحدد خصاله وهي عشر خصال يجب على العاقل أن يعرفها ويضع كل خصلة منها في موضعها : فهو أداة تظهر البيان ، وشاهد يخبر عن الضمير ، وناطق يرد به على الجواب ، وحاكم يفصل به الخطاب ، وشافع تدرك به الحاجات ، وواصف تعرف به الأشياء ، وحاصد تذهب به الضغينة ، ونازع يجذب المودة ، ومُسل يذكي القلوب ، ومُعزّ ترد به الأحزان . ومن هذا الحديث نستنتج بشكل غير مباشر ما يمكن أن ينتمى لعلم النفس الحديث ، فهو يعلمنا آداب الحديث والتخاطب Communication ويذكر بعض خصال الشخصية Personality كما أن

ويستمر بعد ذلك في ذكر الخصال الطيبة والردية فيحث على لزوم الصدق ويحذر من الكذب ، مما للأول من فوائد ، وللثاني من مضار . وهو من خصال الشخصية التي تحظى بعناية علماء النفس . ومن الخصال الأخرى التي يمكن أن ينطبق عليها ما سلف من قول ما يوصينا به من لزوم الحياء وترك القحة ، ولزوم التواضع ومجانبة الكبر ، واستحباب التحجب إلى الناس من غير مقارفة المآثم ، واستعمال لزوم المداراة وترك المداينة مع الناس . وهو هنا يقدم لنا بعض المبادئ التي تصلح كأطر لقيام التفاعل الاجتماعي السليم Social interaction وهو من موضوعات علم النفس الاجتماعي أو على وجه الخصوص ديناميات الجماعة Group dynamics (ص ٥٦ - ٦٣ - ٧٠) . وفي نفس الاتجاه - وإن بدا مناقضاً لما سبق - بحثنا على الاعتزال من الناس بصفة عامة . وهذا التناقض الذي نلمحه إنما هو تناقض ظاهري لأن اجتناب الناس يكون اتقاء للشر ، والتقرب منهم ابتغاء للخير ، وبناء على ذلك يحدثنا في الموضع التالي مباشرة عن استحباب المؤاخدة للمرء مع الخاص ، فالإخوان هم عدة الفرد على النوائب ، وسلواه عن الهموم والغموم .

وكأنه هنا يرشدنا إلى كيفية اختيار أصدقائنا . والحديث عن الصداقة Friendship والأصدقاء (الإخوان) يدخل تحت موضوع المهارات الاجتماعية Social skills أحد موضوعات علم النفس الاجتماعي (ص ٨١ - ٩٣ - ٩٩ - ١٠٣) .

ولعل ما قدمناه من قول يصدق عندما نجده يعود مرة أخرى ليحذر من معاداة الناس وعدم كراهيتهم كما يعود مرة أخرى ليذكر كراهية التلون في الوداد بين المتأخين ، ويحدد شروط الصداقة والتأخي وواجباتهما وأهمها التطابق بين السر والعلن ، ويحذر من مصادقة المتلون ، أو مؤاخذة المتقلب ، وهذا الحديث امتداد للحديث في موضوع الصداقة الذي سبق ذكره (ص ١٠٣ - ١٠٧) . كما يشير أيضا إلى أسباب ائتملاف الناس واختلافهم ويركز على تألف الأرواح ويرى أنها السبب في الائتملاف والاختلاف ، وعلى كل فرد أن يختار أصدقاءه من بين الذين يجد بينه وبينهم تألف وارتياح . ثم يحثنا على زيارة الإخوان ، وإكرامهم باعتبارها من شيم الصالحين (ص ١١٤ - ١١٧) .

ويرتبط هذا الجزء بمفهوم الكراهية والعدوان وبمفهوم المحبة والصداقة.

وينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن صفات الأحق والجاهل ، وما نجنيه من

مجاورته . ولهذا فهو يحذرنا على ترك صحبة الأحق ، ولزوم صحبة العاقل ، وعشرة الفطين اللبيب ويحدد صفات الحق وعلاماته بأنها سرعة الجواب ، وترك الثبت ، والإفراط في الضحك ، وكثرة الالتفات ، والوقية في الأخيار والاختلاط بالأشرار ، وهذا الحديث يمكن أن ينتمى لعلم النفس الحديث من زاويتين الأولى يدخل في باب العقل والقدرات العقلية كما سلفت الإشارة ، والثانية في كيفية اختيار الأصدقاء وهي تنتمي لموضوع الصداقة أيضا (ص ١١٨ - ١٢٤) .

ويقدم لنا بعد ذلك عدداً من النواهي ، فيحذرنا من التجسس وسوء الظن ، ويحث على مجانبة الحرص للعاقل (وهو الحرص على الدنيا) لأن الحرص والحيلة من الخصال الطيبة اللازمة التي يجب التحلي بها) ، كما ينهانا عن التحاسد والبغضاء لآثارهما السيئة ولأنهما من الأخلاق المذمومة . ونحن نرى أنها من الاضطرابات النفسية ، أو هي على الأقل من مقدمات الأمراض النفسية ، ولذا وجب التخلص منها لنحيا حياة هادئة وصحية (ص ١٣٢) .

وفي نفس الإطار ، يحذرنا عن مجانبة الغضب وكراهية العجلة لأنهما من أعمال الشيطان . والحديث عن الغضب يدخل في باب الانفعالات Emotions وهي من

موضوعات علم النفس العام. كما أن العجلة يمكن أن تماثل بشكل غير مباشر مفهوم الاندفاعية Impulsivity ، والذي يُدرّس كسمة من سمات الشخصية ، أو كمتقابل لقطب التروي Reflectivity كخاصية للأسلوب المعرفي cognitive style (ص ١٣٨ — ١٤١).

ومن الفضائل التي يعتبرها من شيم العقلاء ويحثنا عليها لزوم القناعة والرضا بما قسمه الله لعباده (ومفهوم القناعة يمكن أن يقابل مفهوم الرضا satisfaction سواء الرضا عن العمل ، أو الرزق أو الصحة ، ويعتبر مفهوم الرضا من أسس الصحة النفسية mentalhealth ص ١٤٨ — ١٥٣).

كما يحثنا أيضا على التوكل على مَنْ ضمن الأرزاق ، فالتوكل هو نظام الإيمان ، وقرين التوحيد ، وهو السبب المؤدى إلى نفي الفقر ووجود الراحة.

ومن علامات التوكل على الله والإيمان به الرضا بالشدائد والصبر عليها ، فما قدره الله كائن ولن يفيد في دفعه الجزع. ولعل أقرب مفهوم لمعنى الصبر هو مفهوم الرضا ومفهوم الاحتمال (أو التحمل). كما أن مفهوم الرضا بالشدائد يتمي إلى ما يعنى به بعض علماء النفس الحديث ويطلقون عليه (مثيرات المشقة stressors كأحداث الحياة life events وغيرها. وهى مما يصيب قدرة الفرد على التوافق

adjustment أو adaptation (ص ١٥٧ — ١٦٥).

ومن الخصال التي يتعرض لها أيضا العفو عن الجاني ، وهو خصلة طيبة ومن أفضل أخلاق الدين والدنيا ، وحث عليه الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم فقال ﴿والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس﴾ صدق الله العظيم . وهو أقرب ما يكون إلى ضبط النفس self control أحد خصال أو سمات الشخصية التي تنظم في إطار يُعد الاتزان الوجداني emotional stability وهو من أبعاد الشخصية الرئيسة (ص ١٦٦ — ١٦٧).

ويضيف لهذه الخصلة خصالاً أخرى كتجنب الوشاة ، وقبول الاعتذار وهى من صور العفو أو ضبط النفس ص ١٨٢ .

ويوجه ابن حبان الحديث وجهة أخرى فيحدث عن لزوم النصيحة للمسلمين كافة وترك الخيانة لهم بالإضرار والقول والفعل معاً . والنصيحة هنا يمكن أن تدخل في الإرشاد النفسى counseling وهو من فروع علم النفس الحديث (ص ١٩٤ — ١٩٨).

ويعود مرة أخرى لموضوع ضبط النفس فيحثنا على لزوم الحلم عند الأذى . فالحلم عظيم الشأن ، رفيع المكان ، محمود الأمر ، مرضى الفعل . والحلم يشتمل على المعرفة والصبر والأناة والتثبت (٢٠٨ — ٢١٥). كما يوصينا أيضا بالرفق في بعض

والحديث المستفيض الذي يقدمه هنا ينتمى لعلم النفس الحديث من زاويتين ، الأولى ما يمكن أن يدخل في إطار موضوع القيادة leadership ، وبناء الجماعات وهي من موضوعات علم النفس الاجتماعي وديناميات الجماعة . والزاوية الثانية هي موضوع التنشئة الاجتماعية Socialization . وكيف يمكن الاستفادة من هذه العلاقة في تربية النشء وحسن سياسته وتوجيهه .

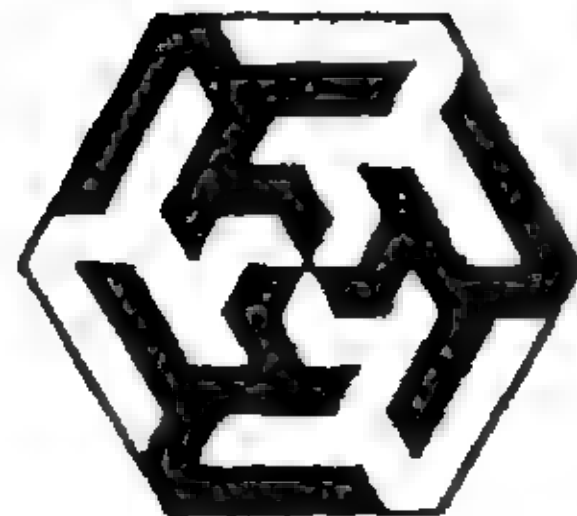
أوجه الاستفادة من هذا الكتاب :

يمكن الاستفادة من هذا الكتاب في مجال علم النفس المعرفي cognitive Psychology وعلم النفس الاجتماعي .

الأمر وكراهية العجلة منها (أى التروى وهو من الموضوعات التي تدرس في علم النفس الحديث كما سبق أن أشرنا (ص ٢١٥ - ٢١٨) .

ومن التوصايا التي يقدمها ، ونجد لها مقابلاً في دراسات علم النفس الحديث ، استحباب التفريج عن الناس بقضاء الحوائج ، وهو يقابل سلوك المساعدة helping behavior أحد موضوعات علم النفس الاجتماعي social psychology (ص ٢٤٦ - ٢٥٢) .

ومن الموضوعات التي تطرق لها أيضاً الحث على سياسة الرهاسة ، ورعاية الرعية . ويستدل على ذلك بحديث الرسول الكريم ﷺ (كلكم راع ، وكلكم مسئول عن رعيته) . وهو هنا يحدد العلاقة بين البشر سواء كانوا رؤساء أو مرعوسين ، علماء أو متعلمين ، آباء أو أبناء ويركز على تعاقد الرعية للملوك ، ويحدد علاقتهم بهم ، ويحدد تدرج السلطة أيضاً .





الشريف بالشراف



أدب الدنيا والدين للماوردي

عرض د / إبراهيم شوقي

التعريف بالمؤلف :

- هو علي بن محمد بن حبيب البصري المعروف بالماوردي ، نسبة إلى بيع ماء الورد .
- فقيه وأصولي ومفسر وأديب وسياسي .
- فقيه شافعي ، يميل إلى مذهب الاعتزال .
- أخذ الفقه عن أبي القاسم الصيمري بالبصرة ، ثم عن الشيخ أبي حامد الإسفرايني ببغداد .
- وولي بالقضاء ببلدان كثيرة ، وبلغ منزلة عند الملوك وكبار الأمراء ورق لمنصب « أفضى القضاة » في أيام القائم بأمر الله العباسي .
- تولى في آخر سنة ٤٥٠ هـ . ببغداد ، وعمره ست وثمانون سنة .
- من تصانيفه في الفقه والأدب : —
- الحاوي الكبير في فروع الفقه الشافعي .
- أدب الدنيا والدين .
- قانون الوزارة .
- قوانين الوزارة .
- سياسة الملك .
- نصيحة الملوك .
- تفسير القرآن الكريم .
- النكت والعيون .
- الأحكام السلطانية .
- (انظر معجم المؤلفين لكحالة ، وفيات الأعيان لابن خلكان ، والأعلام للزركلي) .

الباب الأول: في فضل العقل وذم الهوى وفيه يقسم العقل إلى نوعين ، عقل غريزي وهو ذكاء بالطبع ومكتسب وهو ذكاء بالخبرة ، ويعرض للفروق والعلاقات التي تسود بينهما (ص ٦ - ١٢) ثم يعرض لفضائل العقل ورذائل الحمق (ص ١٢ - ١٦) ويشير بعد ذلك إلى الهوى وناهيته ومضاره ووجوب جهاده (ص ١٧ - ٢٣) .

وينفرد هذا الباب بدلالة هامة ، تتمثل في تقسيم العقل إلى غريزي ومكتسب ويشير الذكاء الغريزي إلى الاستعداد Aptitude الذي إذا نُمِّي بالخبرة والتجربة صار قدرة Ability أو ذكاء بالخبرة بعد أن كان ذكاء بالاستعداد ، ونجد في ذلك أن الذكاء Intelligence محصلة لإسهامات كل من الوراثة والبيئة . كذلك نجد في الباب نفسه أن وظيفة العقل كف الدوافع الفطرية ، ويقصد بها الغرائز .

الباب الثاني : باب أدب العلم

وفيه يعرض لفضل العلم على المال وفضل العلماء على الأغنياء والأمراء . كما يفاضل بين العلوم ، فمن أفضلها علوم الدين ، وبخاصة الفقه ؛ لأن العبادة بدون علم بها قد لا تكون عبادة . ثم يعرض لكيفية طلب العلم ووسائله كالترتيب واستخدام الرموز بين العلماء ، ثم يعرض لمشكلات التواصل بينهم وأسبابها كوجود علة في الرسالة ذاتها أو علة في المستمع

كالبلادة أو عدم صبره على طلب الفهم ، أو عدم القدرة على الحفظ ، والتي يمكن علاجها بكثرة الدرس وإدامة النظر ، كما يشير إلى أهمية تسجيل العلم كتابة لعدم نسيانه ثم يعرض للأسباب التي تحول دون فهم معنى الكلام سواء كان لفظاً أو خطأ .

كما يتناول أهم واجبات المتعلم نحو معلمه (الخضوع والطاعة والتوقير لمعلمه) ، كذلك يعرض لآداب العالم كعدم التفاخر بما تعلمه وعدم الفتوى بدون علم (ص ٥٩ - ٦١) ، وهو ما يمثل بعض أشكال السلوك الأخلاقي للمعلم Moral Behavior كما يبحث على مراعاة قدرات المتعلمين حتى لا يثار الملل لدى الأذكياء أو العجز في عقول البليداء الخاملين وهو ما يؤكد علماء النفس التربوي Educational Psychology (ص ٤٣ - ٤٤) .

وفي هذا الباب نلمح فكرة التدرج في طلب العلم والمران Training (٣٦ - ٣٨) ودور الاستبصار كطرق للتعليم Learning كما يعرض لمشكلات التواصل Communication ومنها عيوب أو اضطرابات الذاكرة والدافعية للتواصل والبلادة (انخفاض الذكاء ص ٤٢ - ٤٦) ويشير إلى علاج مشكلات الذاكرة بكثرة الدرس وإدامة النظر وهي نصيحة تختص بعملية تثبيت المعلومات Fixation في الذاكرة حتى يسهل استدعاؤها Recall

(ص ٤٥) . كما يبحث في الباب نفسه على إثارة دافعية المتعلم عن طريق الاقتناع عن استخدام العقاب Punishment أو التوبيخ أو التعنيف للمتعلمين (ص ٦٩) كذلك نجد يذم المتعلم بدون فهم ويشار إليه حديثاً بالذاكرة الصماء Role memory (ص ٤٥) .

الباب الثالث : باب أدب الدين

ويعرض لجوانب التكليف الإلهي للعباد التي تشمل الأوامر والنواهي ، سواء على مستوى الاعتقاد أو الفعل . كما يعرض للفرائض وفقاً لأولوية فرضها وأهمية كل فريضة والمفاضلة فيما بينها . كما يشير لفكرة التدرج في التكليف والحث على الصبر وعلى فعل الطاعات والصبر عن فعل المعاصي . ثم يعرض لأقسام موقف الإنسان من العبادات : وهي الاكتمال أو التقصير أو الزيادة فيما كلف . وبعد ذلك يحذر من الافتتان بالدنيا والانشغال بملذاتها . ثم يعرض لأفكار نظرية ونماذج من الصحابة الذين لا يخشون الموت ويتوقعونه في أي لحظة فتوقع الموت ينم عن عدم الاكتراث بالدنيا والإعداد للآخرة .

ويلاحظ أن المؤلف يشير إلى أن بعض الناس يمارس العبادة بالزيادة عما كلف اقتداء بغيره من الأخيار (ص ٨٧ - ٨٨) وفي ذلك إشارة إلى مفهوم الاقتداء أو النمذجة Modeling وهو أحد أساليب التعلم الاجتماعي Social learning . كذلك في

الحث على كف الشهوات نجد الإشارة إلى قمع الشهوات والسيطرة عليها . كما نجد إشارة صريحة إلى الخوف من الموت وهو يمثل أحد أنواع القلق ويسمى قلق الموت Anxiety of death أما عن مظاهره السلوكية والوجدانية فقد وردت في هذا الباب (٩٥ - ١٠٦) .

الباب الرابع : أدب الدنيا

وفي هذا الباب يشير المؤلف إلى أن الإنسان مخلوق عاجز بالنسبة لبقية المخلوقات لديه العديد من الحاجات التي تتطلب الإشباع ، وهو بالتالي أكثر حاجة إلى خالقه . ويعرض أيضاً لقواعد صلاح الدنيا وهي : دين متبع ، وسلطان قاهر ، وعدل شامل وأمن عام ، وخصب دائم وأمل فسيح ، ثم يعرض لقواعد إصلاح حال الإنسان وهي النفس المطيعة والألفة الجامعة (المؤاخاة) والمادة الكافية ويقصد بها أن للإنسان قواماً أو مادة يلزمها الكسب لكي تدوم له حياته ويستقيم له دينه ، ويلى ذلك عرض لمصادر الكسب وأنواع الصناعة ، ودواعي الإفراط في طلب المال .

وفي هذا الباب نجد الإشارة إلى عجز الإنسان وكثرة حاجاته Needs ودوافعه Motives (ص ١٠٧) . ويشير أيضاً إلى الحاجة إلى الأمن Needs of security وهي إحدى الحاجات النفسية التي تتطلب إشباعاً ، كما يشير إلى تباين شدة هذه الحاجات بين

ما يتصل بمفهوم التنشئة الاجتماعية
Socialization .

٢ — أدب يلزم الإنسان عند نشأته وكبره
(ص ١٩٨ — ١٩٩) .

ويعرض للنوع الأخير في شقين هما :
أ — أدب المواضعة والاصطلاح : أى
اتباع ما استقر عليه العقلاء واستحسنه
الأدباء .

ب — أدب الرياضة والاستصلاح : وهو
أدب لا يختلف العقلاء في صحته أو
خطئه ؛ لأنه يقوم على صحة الدليل
والحجة . ويلاحظ أن هذا النوع من
التأديب يتصل بمفهوم المجازاة الاجتماعية
Social conformity التى قد تهدف إلى
تحقيق التوافق الاجتماعى Social
Adjustment (ص ١٩٩ — ٢٠٠) .
ويعرض « الماوردى » لأدب الرياضة
والاستصلاح من خلال ستة فصول على
النحو التالى :

الفصل الأول : فى مجانبة الكبر والإعجاب
وفيه يذم الكبر والمدح ويعرض لأحاديث
وروايات وحكايات وأشعار عن مضار
الكبر . ويتصل ما ورد فى ذلك
بمفهوم صورة الذات Self Image
(ص ٢٠٢ — ٢٠٧) .

الفصل الثانى : فى حسن الخلق وفيه يعرض
لمرتبات حسن الخلق أو سوءه ثم للأسباب
التي تغير من الخلق أو الطباع كالولاية

الأفراد (ص ١١٠) . وهى ظاهرة عامة
يشار إليها بالفروق الفردية Individual
differences . أما بالنسبة لأفكاره عن
أسباب الألفة والمؤاخاة (الدين — النسب
— المصاهرة ... الخ (ص ١٤١ —
١٤٣) . فهى ترتبط بمجال العلاقات
الاجتماعية بين الأفراد Interpersonal
relationshyes . أما بالنسبة للخصائص
الإيجابية والسلبية للبشر ومحكات اختبار
الأصدقاء (ص ١٤١ — ١٤٣) فهى
تشير إلى سمات الشخصية Personality
traits . وفى أثناء الحديث عن البر نلمح
أفكاراً عن سيكولوجية العطاء (الكرم
وحسن الثقة) وسيكولوجية البخل
(الشره وسوء الظن) وهو ما يتصل
بدافع التملك Possessiveness . كما
يعرض لدوافع جمع المال ويبحث على القناعة
Satisfaction ويعرض لمستوياتها
(ص ١٥٥ — ١٧٨) . كما يشير إلى
طرق الكسب ومنها المهن والصناعة فيعرض
لأنواعها ودرجاتها وهو تقسيم مهم
دارس علم النفس الصناعى والمهنى
Occupational & Industrial
Psychology (ص ١٧٩ — ١٨٩) .

الباب الخامس : أدب النفس

يعرض الماوردى لنوعين من التأديب
هما :
١ — تأديب الوالد لولده فى صغره وهو

والعزل والغنى والفقر والمموم والأمراض وكبر السن ، باعتبار أنها الأسباب التي تساعد على تغير المزاج والطباع وهو ما يتصل بتغير الشخصية (ص ٢٠٧ - ٢١١) .

الفصل الثالث : في الحياء . وفيه بحث المؤلف على الحياء لأنه رادع لأهواء النفس ، ويقسم الحياء إلى حياء من الله ، وحياء من الناس ، وحياء من النفس . ونجد في هذا الفصل بعض الدلالات التي تتصل بعدد من الأرجاع الإنفعالية Emotional Reactions كالشعور بالذنب Cui ty feeling والحجل Shame (ص ٢١١ - ٢١٥) .

الفصل الرابع في الحلم وال غضب : وفيه بحث على الحلم باتخاذ أفضل أسبابه وهي رحمة الجهال والقدرة على الانتصار وحسن الثقة والترفع عن السباب والاستهانة بالمسيء والاستحياء من ضراء الجواب والخوف من العقوبة وعدم الوفاء والمكر وغيرها .

كذلك يذم فقدان الغضب في الأشياء الغضبية . ثم يعرض لمقارنة بين الحزن والغضب يتبعه ذكر لوسائل تسكين الألم بذكر الله والخوف منه والطاعة له وتذكر مترتبات الغضب وتذكر ثواب العفو والصفح .

ويتصل ما ورد في هذا الفصل بالاضطرابات الانفعالية Emotional

disorders مثل التبلد الانفعالي Blunting or Flattening of emotion وشدة الانفعال الذي يشار إليه حديثاً بعدد من المفاهيم النفسية مثل سرعة الانفعال Irritability or nervousness وطاقة الاستثارة Excitatory potential (ص ٢١٥ - ٢٢٣) .

الفصل الخامس : في الصدق والكذب : وفيه يعرض للدواعي الصدق (وهي العقل والدين) ودواعي الكذب (اجتلاب النفع واسترقاع الضر والتشفى من عدو) ويذكر علامات الكذاب يتبعه حديث عن الصدق الذي يقوم مقام الكذب في القبح كالغيبة والتميمة والسماينة (ص ٢٢٤ - ٢٣١) ويتصل ما ورد في هذا الفصل بالسلوك غير الأخلاق Immoral behavior .

الفصل السادس : في الحسد والمنافسة : ويعرض فيه لمضار الحسد وأسبابه كفضل المحسود على الحاسد وبغض المحسود ، أو شح في الحاسد ونحله . كما يعرض لطرق مقاومة الحسد كسقام الجسد وانخفاض المكانة بين الناس ومقتهم له إلى جانب اجتناب الأوزار في مخالفة الله تعالى ومعارضته لقضائه .

وتعد الغيرة Jealousy والحسد Covetousness من الانفعالات المركبة التي تشمل على عديد من الانفعالات كالغضب والخوف بجانب الشعور بالنقص

والكتابة . وللحسد مرتبته النفسية الاجتماعية تُعرَضُ لذكرها الماوردي في فصل الحسد والمنافسة . ويتعرض المؤلف إلى طرق علاج اضطرابات الانفعال كالحسد عن طريق الدين والعقل ويقترِب ذلك من أسلوب العلاج السلوكي المعرفي الذي يتبعه بعض المعالجين السلوكيين المحدثين (ص ٢٣١ - ٢٣٦) .

الباب السادس : أدب المواضع

ويضم ثمانية فصول هي :

الفصل الأول في الكلام والصمت :

وفيه يعرض لأهمية الكلام كوسيلة للتعبير عن مستودعات الضمائر ، ويعرض أيضاً لشروط الكلام وهي : - أن يكون الكلام لداع يدعو إليه ، وأن يأتي في موضعه ، وأن يقتصر منه على قدر حاجته ، وأن يتخير اللفظ الذي يتكلم به .

ثم يعرض لأوجه صحة المعاني وبلها أوجه فصاحة الألفاظ ، ثم يختم هذا الفصل بذكر آداب الكلام ، كعدم التجاوز في المدح وفي الذم وعدم الاسترسال في وعد أو وعيد وأن يكتمل القول بالفعل والعمل .

وفي هذا الفصل نجد الإشارة إلى دور الكلام Speech كأحد وسائل التخاطب في توصيل المعاني بين الأفراد ، ويشير أيضاً إلى دوافع سلوك الكلام ومنها أن يكون الكلام لداع ، فإن لم يكن لداع فقد معناه (ص ٢٣٧) وهو ما يسمى اللغو

وقد يسمى بالإنجليزية Verbegeation وفي عرضه لأوجه صحة المعاني ، يشير إلى علم دراسة المعنى أو الدلالة Semantics وهو أحد فروع علم اللغة الذي يدرس الشروط الواجب توافرها في الرموز حتى تكتسب القدرة على نقل المعنى وهو الهدف الأساسي للغة (ص ٢٣٧ - ٢٤٧) .

الفصل الثاني في الصبر والجزع :

وفيه يعرض لأقسام الصبر وهي ، الصبر على الأوامر ، والصبر على المكارِه ، والصبر على ما فات إدراكه ، والصبر فيما يخشى حدوثه ، والصبر فيما يتوقعه من رغبة (ص ٢٤٨ - ٢٥٢) . ويجدر بالذكر أن بعض أنواع الصبر كالصبر على الأوامر والصبر على المكارِه تتصل بمفهوم نفسي وهو المثابرة Persistence وإن كان مفهوم الصبر أكثر عمومية من المثابرة ، فليس كل صبر مثابرة ، وإنما المثابرة تعد بعض أقسام الصبر .

ثم يعرض بعد ذلك لأسباب تسهيل المصائب وتخفيف الشدائد ومنها العلم بأن المال لا يدوم وأن الشدائد ستجلى وأنها لا تنقصر بجزع ولا تطول بصبر وهو ما يتصل بطرق العلاج السلوكي المعرفي لتحقيق التوافق النفسي والاجتماعي (ص ٢٥٢ - ٢٦٠) .

الفصل الثالث : في المشورة

وفيه بحث على مشورة ذوي الرأي الناصح

والعقل الراجح خشية الندامة أو الملامة بعد اتخاذ قرار ما . ثم يذكر خصال أهل المشاورة الواجب استشارتهم ومنها العقل الكامل والدين والتقوى والنصح والود وسلامة الفكر من المم والحساد . على ذلك عرض لواجبات أهل الشورى كالإخلاص في تقديم النصيحة وعدم تقديم المشورة إلا بعد طلبها (ص ٢٦٠ - ٢٦٦) .

أما الفصل الرابع : يبحث فيه الماوردى على كتمان الأسرار لما له من فوائد ويذم من لا يكتمون سرًا ، حيث يكون لهم ثلاثة أحوال هي : ضيق الصدر وقلة الصبر ، والغفلة عن تحذير العقلاء ، والسهو عن بقطة الأذكياء ، وما ارتكبه من الفرر واستعمله من الخطر . ثم يعرض للمقارنة بين حفظ الأموال الخاصة بالغير ، وحفظ الأسرار ، ويستخلص أن الأول أيسر من الثانى ولذا فإن الأخير يتسم بالندرة بالمقارنة بالأول . كما يعرض لصفات أمناء السر ومنها العقل والتدين والود والكتمان بالطبع ثم يحذر بعد ذلك من كثرة المستودعين لسر الشخص ، فكثرتهم سبب الإذاعة وطريق الإشاعة (ص ٢٦٦ - ٢٦٩) .

ويتصل الفصلان السابقان بعملية التشاور Consultation وهي أحد أساليب اتخاذ القرار في مجال علم النفس الصناعي والإدارى ، كما يلاحظ أن الصفات التى

يذكر الماوردى أنه يجب أن يتحل بها الشخص الذى يقدم المشورة هي نفس الصفات التى يجب أن يتحل بها المرشد النفسى (ص ٢٦٠ - ٢٦٦) .

الفصل الخامس : فى المزاج والضحك

وفيه يذكر أن للمزاج لإزاحة عن الحقوق ويؤدى إلى القطيعة والعنق ويصح بأن يكون المزاج فى حدود إنسان المصاحبين والتودد إليهم بجميل القول ومستحسن الفعل ، لأن الإكثار من الضحك يفقد الهية والوقار ، ويورد بعض الأحاديث النبوية والأشعار والحكايات التى تتصل بهذا الجانب . ويتصل هذا الفصل بمجال السلوك الأخلاقى خاصة فى السياق الاجتماعى (ص ٢٧٠ - ٢٧٤) .

الفصل السادس : فى الطيرة والفأل

وفيه يعرض لحكايات عن الطيرة لدى الفرس والعرب بجانب عدد من الأحاديث النبوية والروايات التى تستهجنها . ويشير إلى الفأل بأنه تقوية للعزم وباعث على الجد ومعوثة على الظفر ويحث كذلك على التفاؤل وحسن الظن . ويقترب ما ورد فى هذا الفصل بمفهومى التشاؤم Pessimism والتفاؤل Optimism وهما أنواع من المعتقدات Believes فالتشاؤم هو الاعتقاد بأن جميع الأشياء تنزع بطبيعتها إلى الشر أو الاعتقاد بأن كفة الشر والشقاء أرجح من كفة الخير والسعادة ، عكس التفاؤل الذى يبعث على تقوية العزم والاجتهاد

الفصل الثامن : في آداب منثورة

ويختص بتناول عدد من الآداب كآداب الملبس (ومنها التوسط والاعتدال في الزى حسب القدرة المالية والمنزلة والحال ، وآداب النوم حيث يذم نوم الصبح ونوم العشي ويحث على تصفح ما صدر عن العبد في نهاره قبل نومه . كما يعرض لدوافع سلوك الأكل والشرب وهي الحاجة والشهوة كذلك لدوافع الحاجة إلى الملبس وهي ستر العورة وللتجمل والزينة . كما يحث على تصفح أحوال الغير والاقتداء بمحاسنهم وتجنب عيوبهم . كما ينصح بالتفكير في عاقبة السلوك قبل القيام به . ويلاحظ أن هذا الفصل يقدم عدداً من الإرشادات النفسية التي تخدم غرضاً توافقياً ، وهو ما يتصل بمجال علم النفس الإرشادي والصحة النفسية. . .

أوجه الاستفادة من الكتاب في علم النفس :

يمكن الاستفادة من هذا الكتاب في مجال علم النفس العام ، والشخصية .

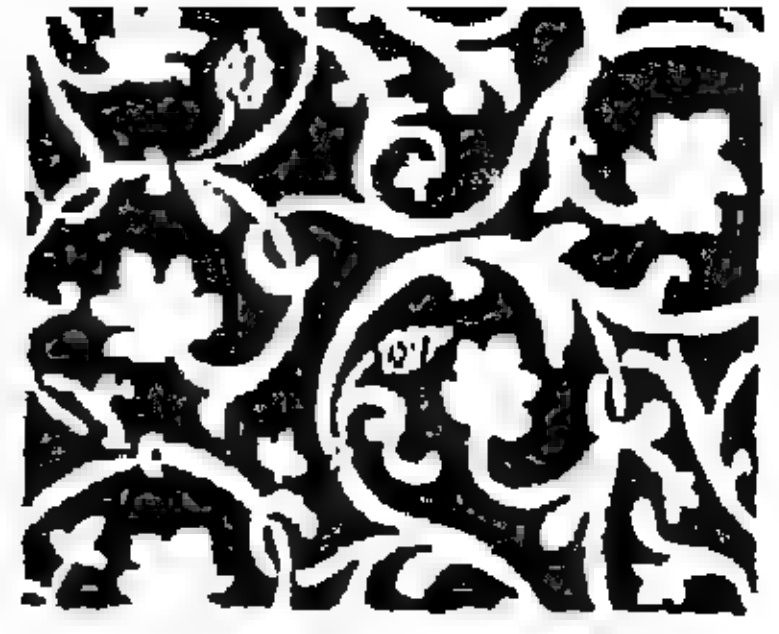
(ص ٢٧٤ — ٢٧٧) .

الفصل السابع : في المروءة

ويقصد بالمروءة مراعاة الأحوال إلى أن تكون النفس على أفضلها حتى لا يظهر منها قبيح عن قصد ، ولا يتوجه إليها ذم باستحقاق ، ويذكر أن من شروط المروءة التعفف عن الحرام والتصلف عن الآثام والإنصاف في الحكم والكف عن الظلم إلى آخره من الصفات الحميدة . كما يذكر أن من دوافع المروءة علو الهمة وشرف النفس . ثم يعرض لشروط مروءة العبد في نفسه ، وهي العفة عن المحارم والآثام والنزاهة عن المطامع والصيانة (صيانة النفس عن تحمل المن) أما شروط المروءة في غيره فهي المؤازرة (وهي الإسعاف بالجاه في النوائب) والمياسرة (العفو عن المفوات والمسامحة في الحقوق) والأفضال (أفضال اصطناع وأفضال استكفاف ودفاع)

ويذكر الماوردي أن الكتاب كله في شروط المروءة وحقوقها ، وهو ما يقترب من مفهوم السلوك الأخلاقي (ص ٢٧٧ — ٢٠٥)





إشريف بالشراف



أسرار البلاغة في علم البيان لأبي جمان

عرض د. طريف شوقي

التعريف بالمؤلف :

ولد الإمام أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني سنة ٤٠٠ هـ - ١٠١٠ م ، بمدينة جرجان ، ولقب بإمام علوم اللغة في عصره ، وقد اهتم بتلويح علم البلاغة ووضع قوانين للمعاني والبيان لما تحكمت في عصره دولة الألفاظ واستبدت على المعاني ، وطال الوقوف على مدلول الألفاظ المفردة والجمل المركبة ، والانصراف عن المعاني إلى الأساليب ، ومغازي التراكم .

ومثل عبد القاهر في أسرار بلاغته ودلائل إعجازه (أشهر كتابين له) كمثل ابن خلدون في مقدمته ، فبعد القاهر يعد

أول من أسس من هذا الفن (البلاغة) قواعد ، وأوضح براهينه ، وأثبت فوائده ، ورتب أفانيه كما يقول يحيى بن حمزة الحسيني الذي كتب (الطراز في علوم حقائق الإعجاز) وهو أحسن ما كتب في البلاغة بعد عبد القاهر .

وكان عبد القاهر بجانب شهرته في علوم اللغة ، مشغولاً بعلوم الكلام ، وفقهاً ، وقد توفي رحمه الله عام ٤٧١ هـ .

مقدمة الكتاب :

يتحدث فيها عن وظيفة اللغة وأهميتها ، ومكانة المعنى والدلالة فيها ، وكيف أن اللغات تتفاضل في حقيقتها بالبيان ، وهو

تأدية المعاني التي تقوم بالنفس تامة على وجه يكون أقرب إلى القبول وأدعى إلى التأثير ، فالحسن والقبح لا يتوقف على اللفظ والجرس ولكن العبرة بالمعنى . كالتجنيس فإنك لا تستحسن فيه تجانس اللفظين إلا إذا كان موقع معنهما من العقل موقعاً (حميداً) ، فالألفاظ خدم المعاني ، فمن نصر اللفظ على المعنى ، ربما طمس بكثرة ما يتكلفه المعنى وأفسده ، فاللفظ لا يجلب من أجل السجع ، فالتكلم لم يقد المعنى نحو التجنيس والسجع ، بل قاده المعنى إليهما (ص ٤ - ١٠) ويردف قائلاً : اعلم أن غرضي في هذا الكلام الذي ابتدأته ، أن أتوصل إلى بيان أمر المعاني وأفضل أجناسها وأنواعها ، وأبين أحوالها في كرم منعبها من العقل ، وقرب رحمها منه ، وأن من الكلام ما هو كما هو شريف في جوهره كالذهب الإبريز (لأنه يحمل بالمعنى الجلي) ، وجل الممول في شرفه على ذاته ، وإن كان التصوير قد يزيد في قيمته ويرفع من قدره ، ومنه ما هو (ما لا يحتوي على قدر كاف من المعنى) كالمصنوعات العجيبة من مواد غير شريفة ، فلها قيمة تفلو ، ومنزلة تعلو ، حتى إذا خانت الأيام فيها أصحابها ، وفجعتهم فيها بما سلب حسنها المكتسب بالصنعة ، فلم يبق منها إلا المادة العارية من التصوير ، والطينة الخالية من التشكيل سقطت قيمتها ، وانحطت رتبها ، وعادت الرغبات

التي فيها زهداً (ص ١٩ - ٢٠) .
تجدر الإشارة إلى أن هذه الزاوية من النظر من حيث التركيز على المعنى في اللغة كانت موضع اهتمام باحثي علم اللغويات النفسية .

ثم ينتقل بعد ذلك ليعرض أهم مباحث هذا العلم ، ويرى أن الاستعارة والتشبيه والتمثيل أصول وأن جل محاسن الكلام - إن لم نُقل كلها - متفرعة عنها وراجعة إليها ، وكأنها أقطاب تدور عليها المعاني في منصرفاتها . ويبدأ في عرضها على نحو مفصل فيما يلي :

(١) تعريف الاستعارة :

أن يكون لفظ الأصل (المشبه به) في الوضع اللغوي معروفاً ، تدل الشواهد على أنه اختص به حين وضع ، ثم يستعمل في غير ذلك الأصل ، وينقل إليه نقلاً غير لازم ، فيكون هناك كالعارية وتنقسم إلى قسمين :

أ) الاستعارة غير المفيدة :

هي اللفظ الذي استعمل في غير الجنس الذي وضع له في اللغة ، كأن نضع للعضو الواحد أسماء كثيرة بحسب اختلاف الأجناس نحو وضع الشفة للإنسان ، والمشر للبعير ، فإذا استعمل الشاعر شيئاً منها في غير الجنس الذي وضع له ، كأن يستعمل الشفة للبعير ، فقد استعار منه

(ص ٢٢ - ٢٣) .

(ب) الاستعارة المفيدة :

ما بان لك باستعارته فائدة ومعنى من المعاني وعرضاً من الأغراض لولا مكان تلك الاستعارة لم يحصل لك ، مثال قولنا : رأيت أسداً ، لتعني رجلاً شجاعاً (ص ٢٤) .

والاستعارة تعطيك الكثير من المعاني باليسر من اللفظ ، وأنها تبرز البيان في صورة مستجدة تزيد من قدره نبلاً ، وتوجب له بعد الفضل فضلاً . (ص ٣٢ - ٣٣) .

(٢) أقسام الاستعارة :

اعلم أن كل لفظة دخلتها الاستعارة المفيدة فإنها لا تخلو من أن تكون اسماً أو فعلاً ، فإذا كانت اسماً فإنه يقع مستعاراً في قسمين .

(١) أن تنقله من مسماه الأصلي إلى شيء آخر ثابت ومعلوم وذلك قولك : رنت لنا ظبية وأنت تعني امرأة (استعارة تحقيقية) .

(٢) أن يؤخذ الاسم عن حقيقته ويوضع موضعاً لا يبين منه شيء يشار إليه ، فيقال هذا هو المراد بالاسم ، والذي استعمله وجعل خليفة لاسمه الأصلي ونائباً مناه (الاستعارة التخيلية) فالتشبيه في الأول مباشر ، وفي الثاني يتراءى لك بعد أن تخرق إليه سراً ،

وتعمل تأملاً وفكراً ، فهو أمر تخيلي كأن تقول كلتني عيناه عما يحوي قلبه ، كأن تثبت الكلام للعين وهو أمر متخيل (ص ٣٤ - ٣٥) .

(٣) دلالة الحال :

يروى الشيخ عبد القاهر حديثاً للجمحي عن لغة العيون هذا وصفه : قال أحدهم أتيت للجمحي أستشيره في امرأة أردت التزوج بها فقال : أقصيرة هي أم غير قصيرة ؟ قال : فلم أفهم ذلك ، فقال لي : كأنك لم تفهم ما قلت ، إلي لأعرف عين الرجل إذا عرف ، وأعرف فيها إذا أنكر ، وأعرف إذا لم يعرف ولم ينكر . أما إذا عرف فإنها تخاوص (إذا غص من بصره قليلاً مع تحديق) وإذا لم يعرف ولم ينكر فإنها تسجو (تسكن) وإذا أنكر فإنها تجحظ (إذا عظمت مقلتها) (ص ٣٩) .

وهذا الحديث يتضمن إشارة إلى أحد الموضوعات الهامة في علم النفس الاجتماعي وهو : التخاطب غير اللفظي ، وأهمية عنصر التقاء العيون Eye Contact في إقامة تفاعل اجتماعي أكثر فعالية مع الطرف الآخر ، وكيف يمكن استخدام وسائل التخاطب غير اللفظي في توضيح المعنى للطرف الآخر ، وزيادة إمكانية التأثير فيه .

(٤) طرق الاستعارة :

وفصل القول في ضروب الاستعارة
وهي عنده تتمثل في :

(أ) الاستعارة المتحدة في الجنس المختلفة
الأنواع ومثاله : استعارة الطيران لغير ذي
الجناح إذا أردت السرعة .

(ب) الاستعارة القرية من الحقيقة كقول
المتنبي مادحاً سيف الدولة :
نرتهم فوق الأحيدب نثرة

كما نثرت فوق العروس الدراهم
(ج) الاستعارة فيما وجه الشبه فيه حقيقي :
أي يكون الشبه مأخوذاً من صفة هي
موجودة في كل واحد من المتعار له .

(د) وجه الشبه العقلي في الاستعارة : حيث
يكون الشبه مأخوذاً من الصور العقلية
وذلك كاستعارة النور للبيان والحجة
الكاشفة عن الحق المزيلة للشك النافية
للريب ، ويشير إلى أهمية ذلك الضرب من
الاستعارة بقوله (إن هذا الضرب هو
المنزلة التي تبلغ عندها الاستعارة غاية
شرفها ، وهي على ثلاثة أصول :

أ - أن يؤخذ الشبه من الأشياء المشاهدة
المدرسة بالحواس على الجملة للمعاني
المعقولة مثل استعارة القسطاس للعدل ،
فهذا شبه أخذ من محسوس (عياني)
لمعقول (مجرد) .

ب - أخذ الشبه من المحسوس للمحسوس
ثم الشبه عقلي مثل قول الرسول ﷺ
« إياكم وخضراء الدمن » الشبه مأخوذ
للمرأة من النبات ، وكلاهما جسم إلا أنه

لم يقصد بالتشبيه خصائص النبات من
شكل ولون وطعم ، بل القصد شبه عقلي
بين المرأة الحسناء من المنبت السوء ، وبين
تلك النابتة على الدمنة (الموضع الذي فيه
النفائات) وهو ما كان حسن الظاهر في
رأي العين مع فساد الباطن .

ج - أخذ الشبه من المعقول للمعقول :
كأن نصف الجهل بالموت (ص
٤٩ - ٥١) .

(٥) حقيقة التشبيه والتمثيل :

الشيئان إذا شبه أحدهما بالآخر كان
ذلك على ضربين :

(١) التشبيه : وذلك بأن يكون من جهة أمر
بين لا يحتاج منه إلى تأويل مثل : تشبيه
الشيء بالشيء من جهة الصورة ، والشكل
نحو أن يشبه الشيء إذا استدار بالكرة .
(٢) التمثيل : الشبه الذي يحصل بضرب من
التأويل ، وذلك كأن تُرجع وجه الشبه إلى
معنى يتحقق في الطرفين بشيء من الحيلة
والتلطف ، أي أنه تشبيه عن طريق العقل
والمقاييس التي تجمع بين الشيئين من حكم
تقتضيه الصفة المحسوسة لا في نفس
الصفة ، كقولهم في صفة الكلام : ألفاظه
كالماء في السلاسة .

ثم يعقد تفرقة بين التشبيه والتمثيل فيبين
أن التشبيه عام والتمثيل أخص منه ، فكل
تمثيل تشبيه ، وليس كل تشبيه تمثيلاً ، وإن
التشبيه أقوى من التمثيل في وجه الشبه ، ثم

يتحدث على نحو من التفصيل عن الشبه العقلي .

(٦) مواقع التمثيل وتأثيره في النفس :

إن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني ، أو برزت هي باختصار في معرضه رفع من أقدارها ، وضاعف قواها في تحريك النفوس لها ، فإن كان حجاجاً كان برهانه أنور وبيانه أبهى ، وإن كان وعظماً كان أدعى للفكر وأبلغ في التنبيه والزجر (ص ٩٢ - ٩٥) .

فقابل بين أن تقول : إن الذي يعظ ولا يتعظ يضر بنفسه من حيث ينفع غيره - وتقتصر عليه . وبين أن تذكر المثل فيه على ما جاء في الخبر من أن النبي ﷺ قال : « مثل الذي يعلم الخير ولا يعمل به مثل السراج الذي يضيء للناس ويحرق نفسه » (ص ١٠١) .

(٧) أسباب قوة تأثير التمثيل وعمله النفسية :

(١) أول ذلك وأظهره أن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفي (مجرد) إلى جلي (عياني) ، وتأثيرها بصرح بعد مكني ، وأن تردها إلى الشيء تعلمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم ، وثقتها به في المعرفة أحكم ، فكما قالوا ليس الخبر كالمعاينة (ص ١٠٢) .

(٢) ضرب آخر من الأنس وهو ما يوجبه

تقدم الإلف ، ومعلوم أن العلم الأول أقي النفس أولاً عن طريق الحواس والطباع ، ثم من جهة النظر والرؤية ، فهو إذن أمس بها رحماً ، وإذا نقلتها في الشيء بمثله عن المدرك بالفعل المحض إلى ما يدرك بالحواس أو يعلم بالطبع ، فأنت كمن يتوصل إليها للغريب بالحميم (ص ١٠٢ - ١٠٣) .

(٣) إننا نعلم أن المشاهدة تؤثر في النفوس مع العلم بصدق الخبر ، فأنت إذا قلت للرجل (أنت مضيق للحزم في سعيك ، وطالب لما لا تناله) ، ثم عقبته بقولك (وهل يحصل في كف القابض على الماء بشيء مما يقبض عليه) ، ولو كان الرجل على طرف نهر في وقت مخاطبة صاحبه وإخباره له بأنه لا يحصل له سعيه على شيء ، فأدخل يده في الماء وقال : انظر ، هل حصل في كفي من الماء شيء كذلك أنت في أمرك « كان ذلك ضرب واعلم أي لست أقول لك إنك متى ألفت الشيء يبعد عنه في الجنس على الجملة فقد أصبت ، بل أقوله بعد تقييد ، وبعد شرط ، وهو أن تصيب بين المختلفين في الجنس ، ولي ظاهر الأمر شيئاً صحيحاً معقولاً ، ونجد للملازمة والتأليف السوي بينهما مذهباً ، وحتى يكون اختلافهما الذي يوجه تشبيك من حيث العقل والحس ، في وضوح اختلافهما من حيث العين والحس ، فإما أن تستكره الوصف وتروم أن تصوره حيث لا يتصور فلا (ص ١٣٠) .

وهذا التصور يعبر عما هو معروف من حقائق علمية في مجال سيكولوجية الإدراك من أن الفرد يدرك الشكل على نحو إجمالي أولاً ثم يبدأ في إدراك التفاصيل ، وأما قوله : « إن معرفة الشيء عن طريق الجملة غير معرفته عن طريق التفصيل » فهو قريب الشبه بالمبدأ الإدراكي السائد في مدرسة الجشطالت من أن الكل لا يساوي مجموع الأجزاء .

(٢) من شأن اعتبار كثرة من التفاصيل في التمثيل أن يزيد التأثير في النفس ، وخاصة حين يكون الشبه منطبقاً عبر هذه التفاصيل ، وكذلك كلما كان الشبه يرجع إلى صورة غريبة نادرة وبعيدة عن النظر وقليلة التردد عليه كانت أبداع على عكس تلك التشبيهات المبتذلة التي يكثر رؤيتها أبداً (ص ١٣٩ - ١٤٣) .

ويعرض الإمام الجرجاني في تناوله لمسائل دقيقة في التشبيه والتي من شأنها أن تزيد دقة وتأثيراً مثل : الجمع بين الشكل وهيئة الحركة في التشبيه ، والتشبيه المركب والفرق بينه وبين التشبيه المتعدد ، وقلب التشبيه أو العكس في طرفي التشبيه ، والفرق بين التشبيه والتمثيل ، والاستعارة والتمثيل ، ومخرج إلى موضوع آخر وهو السرقات الأدبية وكيفية الحكم فيها والفرق بين التخييل والاستعارة ، والتعليل ، وفي التخييل بغير تعليل ، والاستعارة مع تناسي التشبيه ، والفرق بين التشبيه والاستعارة ،

(٤) إدراك المشابهات الخفية التي يدق المسلك إليها ، والتي لا تنجلي إلا بعد التألق في استحضار الصور وتذكرها وعرض بعضها على بعض ، وتجريدها من سائر ما يتصل بها ، نحو أن يشبه الشيء بالشيء في هيئة الحركة ، فتطلب الوفاق بين الهيئة والهيئة ، والهيئة مجردة من الجسم وسائر ما فيه من أوصاف (ص ١٣١) . أي كما يشير علماء النفس إدراك أوجه الشبه الجوهرية المجردة بين أشياء تبدو مختلفة ، وهي من بين القدرات الهامة التي تقيسها اختبارات الذكاء ويطلق عليها القدرة على التجريد وكمثال على ذلك إدراك وجه الشبه بين الشجرة ، والذباب ، وبعد الفرد مدركاً لوجه الشبه المجرد بينهما حين يقول إنهما كائنات حية تنمو وتموت .

(٩) الجملة والتفصيل في ضروب التشبيه والتمثيل :

(١) « إن الجملة أبداً أسبق إلى النفوس من التفصيل ، وإنك تجد الرؤية نفسها لا تصل بالبديهة إلى التفصيل ، ولكنك ترى بالنظر الأول ، والوصف على الجملة ، ثم ترى التفصيل عند إعادة النظر ، فالجمل أبداً هي التي تسبق إلى الأوهام (الأذهان) وتقع في الخاطر أولاً ، وتجذب التفاصيل مغمورة فيما بينها ، وتراها لا تحضر إلا بعد إعمال الروية واستعانة التذكر » (ص ١٣٨) .

بالتعامل مع المعنى الدلالى للغة وبيان مدى
تأثيره فى المتلقى ، وهى من تقاطع الاهتمام
الرئيسة فى بحوث سيكولوجية المعنى
Semantic .

أوجه الاستفادة من الكتاب فى علم
النفس :

يمكن الاستفادة من هذا الكتاب فى مجال
علم النفس الاجتماعى .

ويختتم كتابه بالحديث عن الحقيقة والمجاز ،
والفرق بين المجاز العقلى والمجاز اللغوى ،
والفرق بين المجاز والاستعارة ، وكيف أن
المجاز أعم من الاستعارة ، ونلمس فى سياق
استعراضنا لما كتبه عن المجاز اللغوى
والمعنوي ذلك التصنيف الأساسى للمعنى
فى اللغة ، من حيث إن لكل كلمة معنى
إشاريا ومعنى دلاليا ، ومدى اهتمامه





العدد الستون

السنة الخامسة عشرة

شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤١١هـ مايو - يونيو - يوليو ١٩٩١م

○ دليل الباحث في «الاجتهاد»
قائمة ببيوجرافية منتقاة





اعداد : ۱. صحیح الدین عطیت

ویل الباعث فی اللہجات
قائمة بیاض مرافیه

المحتويات

الاجتهاد	٢٣ - ١	الاجتهاد والاختلاف	٧٣
الاجتهاد - تاريخ	٣٢ - ٢٤	الاجتهاد والخبرة	٧٥ - ٧٤
الاجتهاد - شروط	٣٦ - ٣٣	الاجتهاد والرأى	٧٦
الاجتهاد - مذاهب	٤٤ - ٣٧	الاجتهاد والقضاء	٧٧
الاجتهاد - مفاهيم	٤٦ - ٤٥	الاجتهاد والمقاصد	٧٩ - ٧٨
الاجتهاد - مناهج	٥٢ - ٤٧	الاجتهاد والنصوص	٨١ - ٨٠
الاجتهاد المعاصر	٧١ - ٥٣	التجديد	٩٠ - ٨٢
الاجتهاد والإجماع	٧٢	التقليد	١٠٠ - ٩١

الاجتهاد

(١) الأيوبي ، محمد هشام . الاجتهاد ومقتضيات العصور : - الرباط : دار الحديث الحسنية ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م - دبلوم .

(٢) بحر العلوم ، محمد . الاجتهاد : أصوله وأحكامه . بيروت : دار الزهراء ، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م . ٣١١ ص ؛ (رسالة ماجستير) .

(٣) بدر ، جمال مرسى . « الاجتهاد في الوقائع المستحدثة » في الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة)

(٤) البوطى ، محمد سعيد رمضان . « الاجتهاد : حكمه ، مجالاته ، حججه ، أقسامه » في الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٥) جلال ، محمد سعاد . الاجتهاد في الشريعة الإسلامية : القاهرة : دار ثاب ، د . ت . - ٤٠ ص (أربعة عشر قرناً من الإسلام على الأرض) .

(٦) خليل ، عماد الدين : « حول الاجتهاد : الضرورات والخوافر ووسائل التحقيق » : مجلة المسلم المعاصر : ١٢ : ع ٤٧ (رجب ١٤٠٦ هـ) ص ٢٨ - ٥ .

- (٧) الذروي ، أحمد إبراهيم عباس . نظرية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية : جلد : دار الشروق ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م - ٧٧ ص .
- (٨) الزرقاء ، مصطفى . « الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات » مجلة الدراسات الإسلامية (إسلام آباد) مج ٢٠ : ع ٤ (أكتوبر ١٩٨٥ م - المحرم ١٤٠٦ هـ) ص ٤١ - ٥٥ .
- (٩) سلقيني ، إبراهيم . « الاجتهاد ، حكمه ، هل كل مجتهد مصيب ؟ » في الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي عن الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة) .
- (١٠) السيوطي ، جلال الدين . تقرير الاستاذ في تفسير الاجتهاد ، تحقيق فؤاد عبد المنعم - الإسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٤ م .
- (١١) السيوطي ، جلال الدين . الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض - الجزائر : المطبعة الثعالبية ، ١٣٢٥ هـ - ١٠٤ ص .
- (١٢) الصديق ، محمد الصالح . « الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي وكتابه في الاجتهاد » في الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي عن الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة) .
- (١٣) الصنعاني . إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد ، تعليق : صلاح الدين مقبول . - الكويت : الدار السلفية ، ١٤٠٥ هـ .
- (١٤) العمري ، نادية شريف . الاجتهاد في الإسلام . - بيروت مؤسسة الرسالة ، ١٩٨١ م - ٢٧٦ ص ، ٢٤ سم .
- (١٥) فيض الله ، محمد فوزي . الاجتهاد في الشريعة الإسلامية . - الكويت : دار التراث ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م - ١٨٨ ص ، ٢٤ سم .
- (١٦) القرضاوي ، يوسف . « الاجتهاد : حكمه مجالاته ، حجته ، أقسامه » في الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي عن الاجتهاد (١٩٨٣ : قسنطينة) .
- (١٧) القرضاوي ، يوسف . الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية - الكويت : دار القلم ، ١٩٨٥ م .
- (١٨) المدني ، محمد . مواطن الاجتهاد في الشريعة الإسلامية : الكويت : مكتبة المنار ، د . ت . ٣٢ ص .
- (١٩) المهدي ، الوافي . الاجتهاد في الشريعة الإسلامية : الدار البيضاء : دار الثقافة ، ١٩٨٤ م - ٤٦١ ص ، ٢٤ سم .
- (٢٠) النجار ، عبد الرحمن محمد . « الاجتهاد ومكانته في التشريع الإسلامي » في الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي عن الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة) .
- (٢١) الهويشي ، محمد بن إبراهيم . الاجتهاد في الشريعة الإسلامية

للفكر الإسلامى عن الاجتهاد (١٩٨٣ :
قسنطينة) .

(٢٨) السائس ، محمد على . نشأة الفقه
الاجتهادى وأطواره . القاهرة : مجمع
البحوث الإسلامية ، ١٩٧٠ م - ١١١
ص ب ٢٠ سم .

(٢٩) الصالح ، صبحى . « محاولات
الاجتهاد من القرن الرابع إلى القرن الثالث
عشر الهجرى » فى الملتقى السابع عشر
للفكر الإسلامى عن الاجتهاد .
(١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٣٠) صبحى ، محمود . « الاجتهاد فى
عهد الصحابة » . فى الملتقى السابع عشر
للفكر الإسلامى عن الاجتهاد
(١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٣١) عيسى ، عبد الجليل . اجتهاد
الرسول ﷺ . الكويت : دار البيان ،
١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م - ٢٠٣ ص .

(٣٢) الندوى ، محمد الرابع الحسنى ،
« نظرية تاريخية شاملة فى الاجتهاد » -
البعث الإسلامى (لكتو) - مج ٢٨ : ع
٤ (١٤٠٤ هـ - ١٠ / ١٩٨٣ م) ص
٣٥ - ٥٢ .

الاجتهاد - شروط

(٣٣) الحياط ، عبد العزيز . شروط
الاجتهاد - القاهرة مركز ناصر للدراسات
الإلكترونية (توزيع) ، ١٩٨٦ م .

(٣٤) الحياط ، عبد العزيز . « شروط

- الرياض : المعهد العالى للقضاء ،
١٣٨٩ هـ - ٤٥ ص . (رسالة ماجستير
بإشراف عبد الرزاق عفيفى) .

(٢٢) هيتو ، محمد حسن - « الاجتهاد
وأنواع المجتهدين » . مجلة الشريعة
والدراسات الإسلامية (الكويت) س
٢ : ع ٤ (١٢ / ١٩٨٥ م) ص
٢٢٣ - ٢٦٠ .

(٢٣) وثير ، أمين الله . « الاجتهاد فى
الإسلام » مجلة الدراسات الإسلامية
(إسلام آباد) مج ١٤ : ع ٣ سبتمبر
١٩٧٩ م رمضان ١٣٩٩ هـ ص ١٩ -
٢٨ .

الاجتهاد - تاريخ

(٢٤) ابن عاشور ، الفاضل « الاجتهاد
ماضيه وحاضره » : مجلة الدراسات
الإسلامية (إسلام آباد) ع ٢ ، ص
٣٣ - ٥٨ .

(٢٥) أبو غدة ، عبد الفتاح -
« الاجتهاد فى عهد النبى ﷺ » ، فى
الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن
الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٢٦) حميد الله ، محمد - « الاجتهاد فى
عهد الصحابة » فى الملتقى السابع عشر
للفكر الإسلامى عن الاجتهاد
(١٩٨٣ م : قسنطينة)

(٢٧) الزحيلي ، وهبة . « الاجتهاد فى
عهد التابعين » ، فى الملتقى السابع عشر

المجتهد» في الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي عن الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٣٥) عطية ، جمال الدين - « شروط المجتهد وأدوات الاجتهاد » مجلة المسلم المعاصر - س ٢ : ع ٧ (رجب ١٣٩٦ هـ - يوليو ١٩٧٦ م) ص ٥ - ٩ .

(٣٦) العموري ، الطاهر بن محمد ، « شروط المجتهد ومراتب المجتهدين » . في الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي عن الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

الاجتهاد - مذاهب

(٣٧) بدوي ، محمد أحمد - « الاجتهاد في المذهب الشافعي » ، في الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي عن الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٣٨) بلحاج ، محمد « الاجتهاد في المذهب الإباضي » ، في الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي عن الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٣٩) التركي ، عبد الله عبد المحسن - « المذهب الحنبلي : منهجه الاجتهادي وأشهر رجاله » ، في الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي عن الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٤٠) التسخيري ، محمد علي ، « الاجتهاد في مدرسة أهل البيت » .

التوحيد (طهران) س ١ : ع ٥ (١٤٠٣/١١ هـ) ص ٤٢ - ٥٦ .

(٤١) حماني ، أحمد - « منهجية الاجتهاد في المذهب المالكي » في الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي عن الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٤٢) حميش ، سالم - « خطاب العنف والحرية عند المعتزلة » . مجلة الفكر العربي المعاصر - ع ٣٢ (١٩٨٤/١٠ م) ص ١٣٨ - ١٤٣ .

(٤٣) الندوي ، أبو الحسن علي الحسني ، « الاجتهاد ونشأة المذاهب الفقهية » ، البعث الإسلامي (لكنز) مج ٢٨ : ع ٥ (١٤٠٤/٢ هـ - ١٩٨٣/١١ م) ص ١٠ - ٢٦ .

(٤٤) النيفر ، محمد الشاذلي ، « الاجتهاد في المذهب المالكي » ، في الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي عن الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

الاجتهاد - مفاهيم

(٤٥) شنيور ، عصام « مفهوم الاجتهاد وأثره في تاريخ الفكر الإسلامي وتأثيره في الحضارة العربية » ، مجلة الفكر الإسلامي (بيروت) س ١٥ : ع ٧ (ذو الحجة ١٤٠٦ هـ - يوليو ١٩٨٦ م) ص ٢٧ - ٣٢ .

(٤٦) قواقجي ، يوسف ضياء . « تعريف الاجتهاد عند الحنفية » في الملتقى السابع

الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية
والعقائدية - الكويت : جامعة الكويت ،
(١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م) - ٢ ج في
مج .

الاجتهاد المعاصر

(٥٣) أظهر ، أظهر أحمد - « الاجتهاد
وشاعر الإسلام محمد إقبال » في الملتقى
السابع عشر للفكر الإسلامي عن
الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة) .
(٥٤) جارودي : رجاء - « مستقبل
الاجتهاد . في الملتقى السابع عشر للفكر
الإسلامي عن الاجتهاد » (١٩٨٣ م :
قسنطينة) .

(٥٥) جمال الدين ، محمد محمود
- « أضواء على الاجتهاد المعاصر وأهم
قضاياها » ، في الملتقى السابع عشر للفكر
الإسلامي عن الاجتهاد (١٩٨٣ م :
قسنطينة) .

(٥٦) الجمالي ، محمد فاضل ، « رأى
في تكوين المجتهد في عصرنا هذا ومجلس
شورى المجتهدين » ، مجلة المسلم المعاصر
س ١٠ : ع ٣٩ (رجب ١٤٠٤ هـ -
مايو ١٩٨٤ م) ص ١٢٩ - ١٣٦ .

(٥٧) خان ، إنعام الله ، « الاجتهاد
والمعارف العلمية المعاصرة » في الملتقى
السابع عشر للفكر الإسلامي عن
الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٥٨) شقرة ، محمد إبراهيم . « مدرسة

عشر للفكر الإسلامي عن الاجتهاد
(١٩٨٣ م : قسنطينة) .

الاجتهاد - مناهج

(٤٧) الحباي ، محمد عزيز . « منهجية
الاجتهاد » ، في الملتقى السابع عشر
للفكر الإسلامي عن الاجتهاد
(١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٤٨) العثماني ، محمد تقي . « منهجية
الاجتهاد في العصر الحاضر » مجلة
الدراسات الإسلامية (إسلام آباد) مج
١٩ : ع ٥ . (١٠ / ١٩٨٤ م -
١ / ١٤٠٤ هـ) ص ٢٧ - ٥٨ .

(٤٩) العمراني ، عبد الحى . « منهج
اجتهاد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب » في
الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي عن
الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٥٠) محمود ، محمد على . « نحو منهجية
الاجتهاد » ، مجلة الدراسات الإسلامية
(إسلام آباد) . مج ١٩ : ع ٢
(٥ / ١٤٠٤ هـ - ٣ / ١٩٨٤ م) ص
٦٥ - ٨٠ .

(٥١) مذكور ، محمد سلام . « أهمية
استثمار الخطط المنهجية في عملية
الاجتهاد » ، مجلة الدراسات الإسلامية
(إسلام آباد) مج ٢٢ : ع ١ (يناير
١٩٨٧ م - ربيع الثاني ١٤٠٧ هـ) ص
٥ - ٢٦ .

(٥٢) مذكور ، محمد سلام . مناهج

« الاجتهاد في العصر الحديث » مجلة الدراسات الإسلامية (إسلام آباد) عدد خاص . مج ١١ : ع ٢٢١ (ربيع أول ١٣٩٦ هـ - مارس ١٩٧٦ م) ص ١٠٣ - ١٠٧ .

(٦٥) الفوزان ، صالح بن فوزان بن عبد الله - « الاجتهاد ومدى إمكانه في هذا الزمان » ، مجلة البحوث الإسلامية - ع ١٤ (٨ / ١٩٨٥ م) ص ٢٤٥ - ٢٥٨ .

(٦٦) القرضاوى ، يوسف - « رأى في الاجتهاد المعاصر ومدى جديته وجدواه » ، مجلة المسلم المعاصر - س ١١ : ع ٤٣ (٤ / ١٩٨٥ م) ص ١٥ - ٣٧ .

(٦٧) القرضاوى ، يوسف . « معالم وضوابط لاجتهاد معاصر قويم » . مجلة الدوحة (قطر) ع ١١٣ (٨ / ١٤٠٥ هـ - ٥ / ١٩٨٥ م) ص ٦ - ١١ .

(٦٨) القرضاوى ، يوسف . « من مزالق الاجتهاد المعاصر » - مجلة الدوحة (قطر) ع ١١١ (٦ / ١٤٠٥ هـ - ٣ / ١٩٨٥ م) ص ٦ - ١١ .

(٦٩) موسى ، سيد . محمد . الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر القاهرة : دار الكتب الحديثة ، ١٩٧٣ م - ٦٢٦ ص - (رسالة دكتوراه من كلية الشريعة بالأزهر بإشراف

الاجتهاد في العصر الحاضر » مجلة الرسالة الإسلامية (العراق) س ١٨ : ع ١٧٦ - ١٧٧ (٣ / ١٤٠٥ هـ - ١٢ / ١٩٨٤ م) ص ١١٨ - ١٣١ .

(٥٩) الشيخ نوري ، محمد يمينا . « الحاجة إلى الاجتهاد اليوم ومجالاته » ، مجلة الفكر الإسلامي (بيروت) س ١٣ : ع ١٢ (ربيع الأول ١٤٠٥ هـ - ديسمبر ١٩٨٤ م) ص ٣٣ - ٤٠ .

(٦٠) عبادة ، عبد اللطيف . « الاجتهاد عند الشيخ عبد الحميد بن باديس » ، مجلة الثقافة (الجزائر) س ١٥ : ع ٧٦ (جمادى الثانية ١٤٠٥ هـ - أبريل ١٩٨٥ م) ص ١٦٥ - ١٩٣ .

(٦١) عبد الغنى ، عبد الله . « الحاجة إلى الاجتهاد اليوم ومجالاته » في الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي عن الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة)

(٦٢) الغزالي ، محمد . « الاجتهاد الجماعى في العصر الحاضر » ، مجلة الدراسات الإسلامية (إسلام آباد) - مج ١٨ : ع ٤ (١٠ / ١٤٠٣ هـ - ٧ / ١٩٨٣ م) ص ١٠ - ٣٠ .

(٦٣) الغزالي ، محمد ، « نحو اجتهاد متحرك يشرف على الأحداث » في الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي عن الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

(٦٤) الفلوارى ، محمد جعفر شاه .

مصطفى محمد عبد الخالق (

(٧٠) الميس ، خليل . « ما بين المجمع
الفقهى وملتقى الاجتهاد » ، مجلة الفكر
الإسلامي (بيروت) - س ١٢ : ع ٩
(١١ / ١٤٠٣ هـ - ٩ / ١٩٨٣ م) ص
٤٨ - ٥٥ .

(٧١) الثمر ، عبد المنعم . « الاجتهاد في
القرن الأخير » ، في الملتقى السابع عشر
للفكر الإسلامي عن الاجتهاد
(١٩٨٣ م : قسنطينة) .

الاجتهاد والإجماع

(٧٢) الفاروق ، إسماعيل راجي
- الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في
الإسلام - مجلة المسلم المعاصر س ٣ : ع
٩ (المحرم ١٣٩٧ هـ - يناير ١٩٧٧ م)
ص ٥ - ١٨ .

الاجتهاد والاختلاف

(٧٣) الشرقاوي ، محمد محمد . « من
أجل ذلك اختلف المجتهدون » - التضامن
الإسلامي - س ٣٦ : ع ١١ : (٥ /
١٤٠٢ هـ) ص ٤٠ - ٤٥ .

الاجتهاد والخبرة

(٧٤) عروة ، أحمد - « الخبرة العلمية
الحديثة وصلتها بالاجتهاد » مجلة المسلم
المعاصر . س ١١ : ع ١ ع (١١ / -
١٩٨٤ م) ص ٤٣ - ٤٧ .
(٧٥) العطار ، عبد الناصر توفيق .

« جانب من الاجتهاد وصلته . بالخبرة
العلمية المتخصصة » ، في الملتقى السابع
عشر للفكر الإسلامي عن الاجتهاد
(١٩٨٣ م : قسنطينة) .

الاجتهاد والرأى

(٧٦) العلواني ، طه جابر . « معنى الرأى
في القرآن الكريم والسنة النبوية وفي
اصطلاح المجتهدين وتطور مدلوله » في
الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي عن
الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

الاجتهاد والقضاء

(٧٧) دونمز ، إبراهيم كافي . « مقارنة بين
موقف المجتهد تجاه النصوص في الفقه
الإسلامي وبين موقف القاضي تجاه القانون
في النظم القانونية الحديثة » في الملتقى
السابع عشر للفكر الإسلامي عن
الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

الاجتهاد والمقاصد

(٧٨) حامد ، حسين . مقاصد الشريعة
وطرق الاجتهاد التي ترجع إليها .
القاهرة : المطبعة العالمية ، ١٩٧٠ م ، ص
٣٠٨ - ٦٢١ ، ٢٤ سم .

(٧٩) الدواليبي ، معروف . « الاجتهاد
في الإسلام من خلال قواعده الأصولية
ومقاصد الشريعة الإسلامية » ، في الملتقى
السابع عشر للفكر الإسلامي عن
الاجتهاد (١٩٨٣ م : قسنطينة) .

الاجتهاد والنصوص

١٣٧ - ١٤٨ .

(٨٠) خضري ، الطيب ، الاجتهاد فيما لا نص فيه - الكويت - مكتبة دار التراث ، ١٩٨٣ م .

(٨١) عطية ، جمال الدين - « موقف المجتهد من النصوص » ، مجلة المسلم المعاصر - س ٢ : ع ٦ (ربيع ثان ١٣٩٦ هـ - أبريل ١٩٧٦ م) ص ٥ - ١٤ .

التجديد

(٨٢) أتاي ، حسين - « المنطلق في التجديد » ، مجلة المسلم المعاصر - س ١٠ : ع ٣٧ (المحرم ١٤٠٤ هـ) ص ٥ - ٢٣ .

(٨٣) جعفر ، محمد كمال ، « نقد كتاب تجديد التفكير الديني في الإسلام لمحمد إقبال » - مجلة المسلم المعاصر - س ٢ : ع ٧ (رجب ١٣٩٦ هـ - يوليو ١٩٧٦ م) ص ١٩٣ - ٢٠٠ .

(٨٤) جعفر ، محمد كمال ، « نقد كتاب تجديد الفكر العربي لركي نجيب محمود » ، مجلة المسلم المعاصر ، س ٢ : ع ٨ (شوال ١٣٩٦ هـ - أكتوبر ١٩٧٦ م) ص ١٠٥ - ١٢٢ .

(٨٥) السامرائي ، نعمان - « ملاحظات حول مقال الإسلام في الزمان والمكان للدكتور حسين أتاي » ، مجلة المسلم المعاصر س ٨ : ع ٣٠ (جمادى الأولى ١٤٠٢ هـ - أبريل ١٩٨٢ م) ص

(٨٦) سعيد ، بسطامي محمد . مفهوم تجديد الدين - الكويت - دار الدعوة ، ١٤٠٥ هـ - ٣٠٠ ص ، ٢٤ سم - (دار الدعوة - ١٧) .

(٨٧) الطرزي ، مصطفى كمال . الاجتهاد والتجديد في التشريع الإسلامي ، تونس : الشركة التونسية للتوزيع - د . ت - (٤١٠ ص) تأليف لجنة من الأساتذة .

(٨٨) القرضاوي ، يوسف . « الحل الإسلامي بين الجمود والتطور » حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية (قطر) - ع ٤ (١٩٨٥ م) ص ٩ - ٤٨ .

(٨٩) القرضاوي ، يوسف ، « الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد » مجلة المسلم المعاصر - س ١ : ع ٣ (٧ / ١٢٩٥ هـ) ص ٣٩ - ٦٤ و س ١ : ع ٤ (١٠ / ١٣٩٥ هـ) ص ٢٩ - ٦٠ .

(٩٠) كمال ، يوسف . « تطور أم تحول » - مجلة المسلم المعاصر - س ٢ : ع ٨ (شوال ١٣٩٦ هـ - أكتوبر ١٩٧٦ م) ص ٨١ - ١٠٤ .

التقليد

(٩١) ابن حزم ، علي بن أحمد (ت ٤٥٦ هـ) ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ، تحقيق : سعيد الأفغاني ، ط ٢ منقحة - بيروت :

- ٢٨ .
(٩٩) القاضي ، أحمد فتحى . التقليد
وعقيدة أهل التوحيد - القاهرة : دار
الشعب ، ١٩٨٢ م - ٩٠ ص .
(١٠٠) قدرى ، سيد معين الدين .
« التقليد والتلفيق فى الفقه الإسلامى » ،
ترجمة عبد الوارث مبروك سعيد - مجلة
المسلم المعاصر س ١٠ : ع ٣٩ (رجب
١٤٠٤ هـ - مايو ١٩٨٤ م) ص ٨٧ -
١٢٧ .

كشاف المؤلفين والمشاركين

(أ)

- ٩١ ابن حزم ، على بن أحمد
٢٤ ابن عاشور ، الفاضل
٢٥ أبو غدة ، عبد الفتاح
٨٥ ، ٨٢ أنائى ، حسين
٥٣ أظهر ، أظهر أحمد
٨٣ إقبال ، محمد
١ الأيوبي ، محمد هشام

(ب)

- ٩٢ البانى ، محمد سعيد
٢ بحر العلوم ، محمد
٣ بدر ، جمال مرسى
٣٧ بدوى ، محمد أحمد
٣٨ بلحاج ، محمد
٤ البوطى ، محمد سعيد رمضان

دار الفكر ، ١٩٦٩ م - ٩٨ ص .

- (٩٢) البانى ، محمد سعيد . عمدة
التحقيق فى التقليد والتلفيق دمشق :
مطبعة الحكومة ، ١٣٤١ هـ - ٢١٧ ص
(٩٣) حسين ، نذير . ينبوع فى بيان
التقليد الفرضى والتقليد الممنوع - الهند :
مطبعة إكليل المطابع ، ٦٨ ص .
(٩٤) نخان ، صديق حسن
(١٣٠٧ هـ) ، الإقليد لأدلة الاجتهاد
والتقليد القسطنطينية : مطبعة الجوائب ،
١٢٩٦ هـ - ٥٩ ص .

(٩٥) الدهلوى ، شاه ولى الله ، عقد
الجيد فى أحكام الاجتهاد والتقليد ،
القاهرة : قصى حب الدين الخطيب ،
١٩٦٥ م ، ٣٦ ص ، ٢٤ سم .

(٩٦) الشنقيطى ، محمد حبيب الله
(١٣٦٢ هـ) قمع أهل الزيغ والإلحاد
عن الطعن فى تقليد أئمة الاجتهاد .
القاهرة : مطبعة دار إحياء الكتب العربية ،
١٣٤٥ هـ - ١٠٤ ص .

(٩٧) الشوكانى ، محمد بن على
(٢٥٠ هـ) القول المفيد فى أدلة
الاجتهاد والتقليد ، تصحيح وتعليق محمد
منير - القاهرة : مطبعة المعاهد ،
١٣٤٠ هـ (توجد طبعة للبانى الحلبي
بالقاهرة ١٣٤٧ هـ) .

(٩٨) العوا ، محمد سليم - « بين الاجتهاد
والتقليد » . مجلة المسلم المعاصر - س
١ : ع ٤ (١٣٩٥ / ١٠ هـ) ص ١١ -

(ت)	(ذ)
التركي ، عبد الله عبد المحسن التسخيري ، محمد علي	الذروي ، أحمد إبراهيم عباس ٧
(ج)	(ز)
جارودي ، رجاء جعفر ، محمد كمال جلال ، محمد سعاد جمال الدين ، محمد محمود الجمالي ، محمد فاضل	الزحيلي ، وهبة ٢٧ الزرقا ، مصطفى أحمد ٨ السامرائي ، نعمان ٥٨ السايس ، محمد علي ٢٨ سعيد ، بسطامي محمد ٨٦ سعيد ، عبد الوارث (مترجم) ١٠٠ سلقيني ، إبراهيم ٩ السيوطي ، جلال الدين ١٢ ، ١٠
(ح)	(س)
حامد ، حسين الحبائي ، محمد عزيز حسين ، نذير حماني ، أحمد حميد الله ، محمد حميش ، سالم	الشرقاوي ، محمد محمد ٧٣ شقرة ، محمد إبراهيم ٥٨ الشنقيطي ، محمد حبيب الله ٩٦ شنيور ، عصام ٤٥ الشوكاني ، محمد بن علي ٩٧ الشيخ نوري ، محمد يمينا ٥٩
(خ)	(ش)
خان ، إنعام الله خان ، صديق حسن خضري ، الطيب خليل ، عماد الدين الخياط ، عبد العزيز	الصالح ، صبحي ٢٩ صبحي ، محمود ٣٠ الصادق ، محمد الصالح ١٢ الصنعاني ١٣
(د)	(ط)
الدهلوي ، شاه ولي الله الدواليبي ، معروف دونمر ، إبراهيم كافي	الطرزي ، مصطفى كمال ٨٧

(ك)

٩٠ كمال ، يوسف

(م)

٨٤ محمود ، زكي نجيب

٥٠ محمود ، محمد علي

٥٢ ، ٥١ مذكور ، محمد سلام

١٨ المدني ، محمد

٣٦ المعصوري ، الطاهر بن محمد

١٣ مقبول ، صلاح الدين (معلق)

٩٧ منير ، محمد (معلق)

١٩ المهدي ، الوافي

٦٩ موسى ، سيد محمد

٧٠ الميسي ، خليل

(ع)

٦٠ عبادة ، عبد اللطيف

٦٩ عبد الخالق ، مصطفى محمد (مشرف)

٦١ عبد الغني ، عبد الله

٤٨ العثماني ، محمد تقى

٧٤ عروة ، أحمد

٧٥ العطار ، عبد الناصر توفيق

٨١ ، ٣٥ عطية ، جمال الدين

٢١ عفيفي ، عبد الرزاق ، (مشرف)

٧٦ العلواني ، طه جابر

٤٩ العمراني ، عبد الحى

١٤ العمري ، نادية شريف

٩٨ العوا ، محمد سليم

٣١ عيسى ، عبد الجليل

(غ)

٦٣ ، ٦٢ ، ٦٣ الغزالي ، محمد

(ن)

٢٠ النجار ، عبد الرحمن محمد

٤٣ الندوي ، أبو الحسن علي الحسنى

٣٢ الندوي ، محمد الرابع الحسنى

٧١ النمر ، عبد المنعم

٤٤ النيفر ، محمد الشاذلى

(هـ)

٢١ الهويشى ، محمد بن إبراهيم

٢٢ هيتو ، محمد حسن

(و)

٢٣ وثير ، أمين الله

(ف)

٧٢ الفاروق ، إسماعيل راجى

٦٤ الفلوارى ، محمد جعفر شاه

٦٥ الفوزان ، صالح بن فوزان بن عبد الله

١٥ فيض الله ، محمد فوزى

(ق)

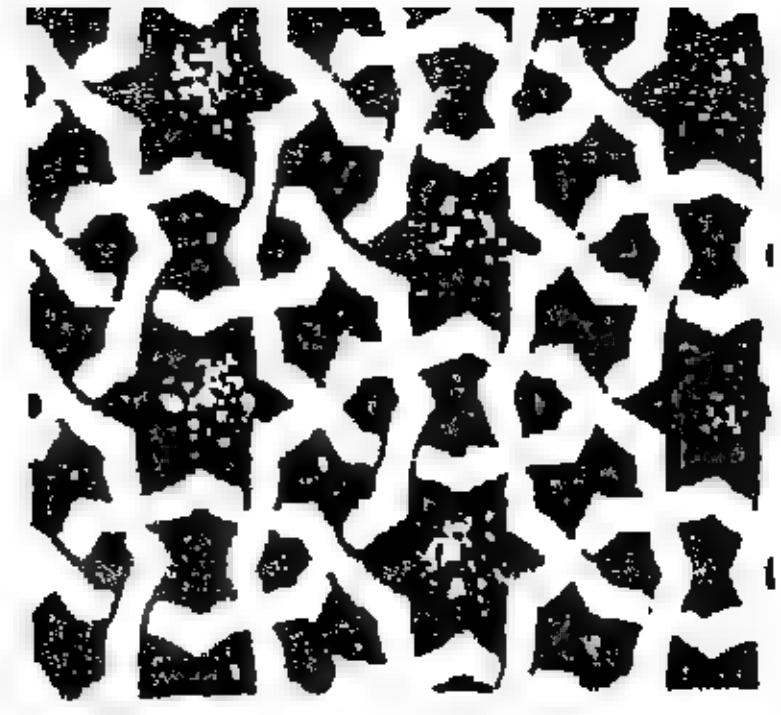
٩٩ القاضي ، أحمد فتحى

١٠٠ قدرى ، سيد معين الدين

١٧ ، ١٦ ، ١٧ القرضاوى ، يوسف

٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٨٨ ، ٨٩ .

٤٦ قواقجى ، يوسف ضياء



مستخلصات



مستخلصات أبحاث

السنة الخامسة عشرة

الأعداد ٥٧ / ٥٨ / ٥٩ / ٦٠

إعداد

أ . إبراهيم مجاهد

التنمية الاقتصادية نقد الفكر الوضعي وبيان المفهوم الإسلامي

د. عبد الرحمن يسرى أحمد

العدد : ٦٠ ص ٦٣ - ١١٢

استهل المؤلف بحثه بنقد نظرية التنمية الوضعية كتمهيد ضرورى ، وقد لخص هذا النقد في ملاحظات اعتبرها ضرورية لتأصيل الفكر :

(١) استمدت النظريات الوضعية القائمة في مجال التنمية فروضها الأساسية من البيئة الغربية ، وتعتمد التبعية الفكرية على عوامل : أ - تلقى الصفوة من أبناء البلدان النامية تعليمهم في البلدان المتقدمة .

ب - الاعتقاد بأن المكانة العلمية لهذه النظريات لا بد وأن تكون مرتفعة .

ج - العجز من جانب أبناء البلدان النامية عن تكوين نظريات جديدة .

(٢) أبرز الفكر الوضعي بصفة عامة دور العوامل المادية .

(٣) النظرية الوضعية في مجال التنمية أهملت بحث قضية ما ينبغي أن يكون :

ثم انتقل الباحث إلى الفجوة الفكرية والثنائية والحل الملائم .. إن البلدان النامية تواجه فراغا فكريا يتمثل في جانب الفكر الاقتصادي وفي مواجهة هذه الفجوة حاول بعض الباحثين والمفكرين من أبناء البلدان النامية استخراج ما هو صالح أو مناسب في النظريات الوضعية لظروف واحتياجات بلدانهم ولكن هذه المحاولات لها بعض الأخطار تتمثل في :

(أ) الاعتقاد أنها في حد ذاتها يمكن أن تغنى عن البحث العلمى المستقل .

(ب) أن استمرار هذه المحاولات في الأجل الطويل يصبح سببا في إنشاء الثنائية الفكرية . إن التمسك بالنظرية الوضعية في ظروف الفجوة الفكرية يتسبب في سياسات إنمائية غير واقعية وضعيفة ، ويتم مواجهة هذه الظروف بعدة طرق :

١ - إنكار الهوية الثقافية الأصلية أو التخلص منها واعتناق الفكر المستورد .

٢ - السير بحرص شديد في تيار المحاولات التي تستهدف أخذ ما يصلح من النظريات الوضعية .

٣ - سد الفراغ الفكرى بمجهودات أصيلة .

ثم انتقل الباحث إلى مفهوم التنمية في الفكر الإسلامى وهو يقوم على عدة أسس :
أولاً أسس عامة :

(١) ينبغى التأكيد على أن الفكر الإسلامى يقوم على قواعد مشتقة من القرآن والسنة .

(٢) الفكر الإسلامى (مثال) .

(٣) الإنسان هو محور التنمية في الإسلام .

(٤) التجربة حتمية لا غنى عنها .

(٥) باب الاستفادة مفتوح من تجارب الآخرين .

ثانياً : اجتهادات الإسلاميين المعاصرين في تحديد مفهوم التنمية وتعريفها .

ثالثاً : نحو مفهوم أكبر شمولاً للتنمية في الإسلام .

ولى ختام البحث يستخلص الباحث بعض المقترحات للسياسة الإسلامية للتنمية ...

نحو نظرية إسلامية عن البيئة

١. ضياء الدين سرदार

ترجمة ١. سمية البطراوي

العدد : ٥٩ ص ٧٧ - ٩٤

يتناول هذا البحث كشف الأسباب الهامة لأزمنا البيئية التي ترجع جذورها إلى الموقف اليهودي - المسيحي من الطبيعة فإن هذا الموقف وما يصاحبه من ميراث تقليدي وثقافي هو المسئول عن الأخطار الموضوعية التي تهدد المستقبل الإنساني وهي :

١ - انطلاق التكنولوجيا الموجهة إنتاجيا والذي أدى بدوره إلى نضوب موارد الأرض الطبيعية .

٢ - الضغط الكلي على الأرض والبيئة .

٣ - الزيادة المستمرة في المخلفات .

٤ - المخزون من الأسلحة النووية والكيميائية والبيولوجية .

٥ - النمو الهائل للسكان وتراكمهم في مناطق حضرية واسعة وانعزال الإنسان عن البيئة والطبيعة .

ويقتل البحث إلى عرض المبادئ الأخلاقية للأيكولوجيا وهي :

١ - البيئة بمجموعها حيث يؤثر كل شيء في كل شيء .

٢ - الموارد الحية للأرض .

٣ - إعادة استخدام وتوزيع الموارد .

٤ - العنصر المقيد فهناك عوامل بيئية معينة تُحد من عمل وظائف الكائنات الحية التي بداخلها .

٥ - الزيادة السكانية تضمن بقاء بعض الأفراد

للتكاثر والحفاظ على النوع .

٦ - الطاقة الناقلة .

٧ - نمو وتطور النظم البيئية .

إن هذه المبادئ في إطار التراث الإسلامي الثقافي والتقاليد الإسلامية تحظى باحترام وإجلال كاملين لكن نظام الإسلام الأخلاقي ليس مبنياً فقط على المعايير البيئية وإنما يعتنى بالإنسان بشكل عام .

وقد عرض البحث الأخلاقيات البيئية في الإسلام . فالبيئة الإسلامية يحكمها مفهومان الحلال والحرام وبالباحث المدقق نجد أن الحرام يتضمن كل ما من شأنه أن يدمر البيئة ، والحلال يجلب النفع العام . إن الأخلاق المجتمعية الإسلامية وكذا أساس المجتمع نفسه يسعى وراء التوازن .

ويؤكد الضمير الإسلامي أن بلوغ الأهداف التي تتمثل في العدل والصالح العام والتوازن البيئي والاتساق مع الطبيعة لا تتأتى إلا إذا سرنا بخطى حثيثة في طريق الاعتدال ويصل البحث في نهايته إلى أهداف البيئة الإسلامية وهي :

١ - الشعور البيئي .

٢ - الكمال الشكلي .

٣ - الوضوح الرمزي .

لمحة عن التصوف عند المسلمين (نشأته ومصادره وموقف المسلمين منه)

د . عبد الحميد عبد المنعم مذكور

العدد : ٦٠ ص ١١٣ - ١٥٠

تضمن هذا البحث دراسة لمسألتين هامتين من المسائل المتعلقة بالتصوف عند المسلمين .. الأولى : عوامل نشأة هذا التصوف . وأما المسألة الثانية فقد سعت إلى تقديم تخطيط عام لموقف المسلمين من هذا التصوف . تناول المؤلف في البداية نشأة الزهد باعتباره البيئة الطبيعية التي نشأ فيها التصوف وقد أرجع الزهد عند المسلمين إلى عدة عوامل :

(أ) العامل الديني .

(ب) العامل السياسي .

(ج) العامل الاجتماعي .

وهكذا كان الزهد رد فعل مضاد للانحراف عن حياة الصدر الأول .

ثم انتقل بعد ذلك إلى نشأة التصوف وأوضح أنه نشأ نشأة طبيعية داخل البيئة الإسلامية نتيجة لأسباب موجودة داخل هذه البيئة .

إن كثيرا من الباحثين في نشأة التصوف الإسلامي وخاصة المستشرقين قد أرجعوا التصوف في جملة إلى مصادر أجنبية بحسب ثقافتهم وأكثر هؤلاء يُغفل المصدر الإسلامي الذي يمثل عنصرا جوهريا في نشأة التصوف ، وقد رد الكاتب على هؤلاء ببعض الملاحظات :

(١) إن هذا الاتجاه إلى التفسير بالمصادر الأجنبية وحدها ينكر على المسلمين أن تكون لهم تجربتهم الروحية الخاصة .

(٢) قد أغفل أصحاب هذا الاتجاه الجانب الأكبر من تراث الصوفية في حديثهم عن صلتهم بالله وما يتطلبه من طاعة وعبادة كما أغفلوا حديثهم عن الأخلاق والإلهامات .

(٣) إن أكثر الآراء التي قيلت لتفسير نشأة التصوف بتأثره بمصادر أجنبية قد لجأت إلى تفسيره بمصدر واحد كان يختلف باختلاف ثقافة الدارسين .

(٤) لا ينكر الكاتب تأثير التصوف بمصادر أجنبية ولكن ينبغى أن يوضع التأثير في حجمه المناسب وألا نبالغ فيه .

وينتقل الباحث إلى المسألة الثانية .. المسلمون والتصوف .. فيوضح أن الصوفية قد أصبح لهم وجود متميز منذ وقت مبكر وكانت المناقشات واللقاءات في المسجد وسيلة لتحديد مواقف الناس من التصوف .

ويؤكد في النهاية أن التصوف أنواع منها محمود ومنها المذموم ، وليس من الإنصاف رفض الم محمود منه ، كذلك فليس من الحكمة قبول ما يستحق الرفض منه ، ويمكن أن نختكم في القبول والرفض إلى معيارين :

(١) علاقة هذا التصوف بالكتاب والسنة وهو معيار ألح شيوخ التصوف على ضرورة اجترامه .

(٢) علاقته بالعقل ..

السنة مصدراً للتشريع ومنهج الاحتجاج بها

د. محمد سعيد رمضان البوطي

العدد : ٥٨ ص ١١ - ٣٦

بدأ البحث ببيان معنى الوحي ودوره الذي لا بد منه في تكميل عملية المعرفة ، ومعنى السنة وأن حجيتها ظلل الحجة القرآن الكريم مع مناقشة الشبهات التي تحوم حول هذه الحقيقة ثم قسم الباحث تصرفات الرسول (ﷺ) خمسة أقسام :

١ - ما يدخل تحت سلطان المواجه النفسية كالحركات العفوية .

٢ - ما يدخل تحت سلطان الجبلة البشرية كالقيام والقعود والأكل .

٣ - ما قام الدليل الخارجي على أنه من خصوصياته (ﷺ) كوصاله في الصوم ، وعدم أخذه الصدقات .

٤ - كل ما عدا ذلك يدخل فيه هيئات وكيفيات الأفعال الجبلية .

٥ - التصرفات التي تصدر عنه بوصفه نبياً يبلغ الوحي عن ربه .

ثم تناول منهج الاحتجاج بالسنة في ضوء هذه الأقسام الخمسة وأوضح أن النوعين الأول

والثاني لا ينطويان على أي دلالة تشريعية للناس وأما الثالث والرابع فمصدران تشريعيان طبق منهج خاص وأما الخامس فتقوم حجته على وجوب اتباعه بشكل حرفي .

ثم انتقل بعد ذلك إلى أنواع السنة من حيث درجة القوة والضعف فبين درجات الحديث ومراتبه بين آحاد ومتواتر بأنواعه المختلفة .

ثم انتقل الباحث إلى اجتهاد رسول الله (ﷺ) وطرح عدة تساؤلات أعقبتها بالرد عليها منها : هل لرسول الله (ﷺ) أن يجتهد ؟ وإذا كان له ذلك فهل تدخل تصرفاته الاجتهادية في معنى السنة ؟ وإذا اجتهد فهل يمكن أن يخطئ في اجتهاده ؟ . وقد أورد المؤلف نماذج لاجتهاد الرسول (ﷺ) .

ثم انتهى إلى أن أقوال النبي (ﷺ) وأعماله الاجتهادية داخلة في سنته فلها من الحجية ما لعموم سنته (ﷺ) .

السنة النبوية مصدرًا للمعرفة

د. محمد عمارة

العدد : ٥٩ ص ١٥ - ٣١

تناول المؤلف في بداية بحثه مناهج الفكر السائدة والمؤثرة في الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة بشقيها الليبرالي والشمولي - وأوضح أنه بسبب من النزعة المادية في دراسة الواقع كانت السيادة للمناهج الوضعية التجريبية أكثر من غيرها فالإنسان في نظر هذه الحضارة هو الإنسان الدنيوي إنسان عالم الشهادة إنسان « ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر .. » وحتى عندما يتدين فإن تدينه يقف عند الطقوس فلا يعرف طريقه إلى تشكيل واقعه ونظيرته إلى الدنيا ومناهجه في التفكير وبسبب من سيادة هذه النزعة الدنيوية العلمانية كذلك لم تعتمد مناهج الفكر الوضعي سوى الدنيا والعالم المحسوس مصدرًا وحيدًا للمعرفة .

ثم انتقل الباحث إلى المذهبية الإسلامية وبين أن الإنسان في المنظور الإسلامي ليس دنيويًا فقط وهو يشعر بأن سعادته الدنيوية والأخروية مرهونة بتكامل معارفه وهنا تأتي الرسائل السماوية بما تقدم من مصادر للمعرفة غير مادية . إن المذهبية الإسلامية لا تقف بمصادر المعرفة عند المنهج التجريبي فقط وإنما تعتمد معه على :

- ١ - المنهج الاستنباطي .
- ٢ - المنهج التاريخي .
- ٣ - المنهج السمعي .

ثم يطرح المؤلف بعض التساؤلات التي

تدور على السنة المشكك في هذه الحقيقة مثل : أئى للإنسان الذى يدرك بالحواس المادية ، ويعقل بعقله أن يتيقن بمعارف مصادرها غير مادية ولا تستطيع الأدوات المادية للإنسان أن تختبر صدقها وتحقق من درجة يقينها ؟

وقد أجاب الباحث على هذه التساؤلات .. ثم انتقل إلى مهمة الرسول (ﷺ) وهو الذى بلغت دعواه (ﷺ) بهذا القرآن المعجز قمة اليقين المعرفي وتركز في ثلاث نقاط :

(أ) البلاغ لهذا القرآن وهى مهمة ورد الأمر بها في كثير من الآيات القرآنية .
(ب) البيان لهذا البلاغ القرآني وذلك بتفصيل مجمله وتفسير إشاراته .

(ج) البيان العمل للرسالة الإلهية عقيدة وشرعية وقيما وأخلاقا ، والتجسيد الحى العمل لها بالتجربة النبوية والتطبيق النبوي لمعالم المنهج الإسلامى .

ثم استعرض بعض النماذج التطبيقية لمهمة الرسول (ﷺ) .

وفى ختام البحث يرى المؤلف أن المنهج الإسلامى هو العاصم للإنسان في هذا العصر ، وأن السنة النبوية المشرفة مصدر للمعرفة تنهض بدورها . إلى جانب القرآن الكريم في إثراء معارف الإنسان المسلم وإغناء النسق الفكرى لحضارة الإسلام ..

المواجهة والمراجعة
في سياق علاقة الجامعتين
(الإسلامية واللاتينية)
بقانون التطور الحديث والمعاصر

أ.د. أحمد العماري^(١)

العدد : ٦٠ ص ٢٣

تناول الباحث في بداية البحث الوضعية المعاصرة التي يعيشها العالم الإسلامي اليوم وهي نتيجة الانفعال الذي ولده الغزو اللاتيني ، وعجز القيادات المحلية وتواطؤها مع هذا الغزو ، والقطيعة التي حدثت بين شعوب الجامعة الإسلامية ، وقد جعل الباحث التحقيب الملائم لتاريخ نزول الإسلام ومن ثم لتاريخ جذور المواجهة حسب السياق القرآني ثلاثياً :

- ١ - حقبة الإسلام الفردي .
- ٢ - حقبة الإسلام القومي .
- ٣ - حقبة الإسلام العالمي .

وقد قامت هذه الحقبة وتأسست على خمسة مبادئ :

- (أ) الإسلام دين .
 - (ب) محمد (ﷺ) نبي ورسول .
 - (ج) القرآن الكريم كتاب .
 - (د) اعلان القرآن الكريم عن تنظيم بشري إسلامي لأول مرة في التاريخ .
 - (هـ) تأسيس العالمية الإسلامية .
- وانطلاقاً من هذه المبادئ الخمسة وقعت المواجهة بين الجامعتين الإسلامية واللاتينية الأوروبية واستمرت حتى الآن .

لقد أصبح الغزو الاقتصادي أهم التقنيات في التغلغل داخل جسم العالم الإسلامي وتتلخص تقنيات الغزو الاقتصادي في :
(أ) تقنيات التغلغل التجاري الذي كان من نتائجه :

- ١ - تحطيم الاقتصاد الداخلي للأمة الإسلامية .
- ٢ - ساهم هذا التحطيم في الاعتماد على أوروبا في الاستهلاك .
- ٣ - الاعتماد على أوروبا جعل الذوق الأوربي يسيطر على الإنسان في العالم الإسلامي .

(ب) تقنيات النظام المالي .

(جـ) تقنيات نظام الاستيطان .

(د) تقنيات نظام الحماية الفردية .

(هـ) تقنيات التطويق .

إن النظام الذي ركزت عليه المراجعة اللاتينية منذ اعتمادها قاعدة المراجعة في التاريخ الحديث يقوم على مبدأ القوة باستمرار وقد حدد القوة في المظاهر التالية :

- ١ - القوة العلمية والفكرية .
- ٢ - القوة الاقتصادية .
- ٣ - القوة السياسية .
- ٤ - القوة الإعلامية .
- ٥ - القوة العسكرية .

بينما تقوم المراجعة عند شعوب الجامعة الإسلامية على قاعدة التحصين الداخلي .

(١) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر بجامعة سيدى محمد بن عبد الله - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - فاس .

الخلفية الفكرية والتشريعية والاجتماعية لاستبعاد تطبيق الشريعة الإسلامية

د. محمد كمال الدين إمام

العدد : ٥٨ ص ٥٥ - ٨٠

في مدخل عام للبحث يتناول الباحث حقائق مهمة غائبة في عالمنا الإسلامي فقد جربنا في خلال هذا القرن الذي أوشك أن يصل إلى نهايته المشروع الغربي وعشنا معها مشاريع أخرى تابعة لهما وكلها مُنيت بالفشل ولم تبق لنا إلا المرجعية الإسلامية لتكون المحور الأساسي لمشروع حضارى جديد تتجاوز به الأمة أزمتها .

ويهدف البحث إلى إعادة تركيب الوقائع في سياقها التاريخي واستجماع عناصرها ليسني لنا إدراك الحقيقة التي شوهت والبحث وقد قُسم الموضوع إلى ثلاثة مباحث :

المبحث الأول في المجال الفكرى فالوجود التشريعى يخلق من خلال الاحتكاك اليومي المباشر بالمسلمين وعيا بأهميتهم الذاتية .

ينتقل الباحث بعد ذلك إلى الممارك الفكرية التي أرادت اختراق الجبهة وتفتيت القيادات الفكرية وقد حددها في :

١ - معركة الإسلام وأصول الحكم .

٢ - معركة القرآن والسنة فالظعن في القرآن والمنجوم على السنة المشرفة كانا سمة غالبية عند المستشرقين .

أما المبحث الثانى فهو حول المجال التشريعى .. فبقاء الإسلام في المجال التشريعى هو الوجود الإسلامى الحقيقى وقد خلّص الباحث إلى أن دخول التشريع الأجنبى إلى

البلدان الإسلامية جاء عن عمد ، ووسيلة لإقامة جسور التبعية الدائمة ، وكانت عملية تنحية الشريعة الإسلامية تتم في صورتين :

١ - استبعاد الشريعة الإسلامية من كل المجالات عدا ما سمي بالأحوال الشخصية .

٢ - الانقلاب الكامل على الشريعة الإسلامية في كل مجالاتها ومظاهرها .

وقد توصل الباحث إلى نتيجتين :

(أ) تباعد الفقه الإسلامى عن الحياة .

(ب) أدى الاستجلاب التشريعى إلى خلق جماعات قوية ضاغطة تستأثر بالسياسة والتشريع .

ثم ينتقل إلى المبحث الثالث : (المجال الاجتماعى) .

ويبين فيه أن أخطر ما في الاستجلاب التشريعى هو تلك الهوة الواسعة التي حدثت بين واقع الناس وأحكام الشريعة .

ويحذر الباحث في نهاية موضوعه من أمرين :

١ - محاولة تخريج القوانين الحالية على مبادئ الشريعة بقصد إرضاء الجماهير .

٢ - محاولات إلغاء القضاء الشرعى الذى يترتب عليه استبعاد التشريعات الإسلامية ..

أثر تغير الواقع في الحكم تغيراً واستحداثاً

د. جمال الدين عطية

العدد : ٥٩ ص ٣٣ - ٥٥

بدأ البحث ببيان الترتيبات الشرعية لعلاج
هذا الموضوع وهي :

١ - ورود نصوص محدودة بينا الوقائع
المتجددة غير محدودة بما يترك مساحة واسعة
من الواقع لا تنطبق فيها النصوص انطباقاً
مباشراً .

٢ - وُجِدَتْ منذ بداية التشريع التفرقة بين
ما هو قطعي الوجود والدلالة وما هو ظني في
أحدهما أو كليهما .

٣ - نشأت على مدى القرون وتؤكدت
قاعدة أصولية هي أنه لا ينكر تغير الأحكام
المبنية على العرف والمصلحة بتغير الأزمنة
والأماكن والظروف .

٤ - ذهب الفقهاء إلى أن يُلَوَّى أمر
المسلمين أن يغير الأحكام من الإباحة إلى كل
من التحريم والوجوب بتغير المصالح وكذلك
العكس .

٥ - هناك آلية خاصة للتغير الوقتي الذي
يطرأ على الواقع بصورة مؤقتة وهذا هو حكم
الرخص الشرعية في مقابلة العزائم .

٦ - مع تطور الفقه نشأ علم مقاصد
الشريعة ومُيز فيه بين الأحكام التي تعتبر
مقاصد والأحكام التي تعتبر وسائل لتحقيق
المقاصد .

٧ - مع تطور واقع الناس في معاملاتهم
واتجاه بعضهم إلى التمسك بالشكليات ومبالي
العقود والأقوال وَضَعَ الفقهاء قاعدة أساسية

هي أن العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ
والمبالي .

٨ - مع التطور الكبير الذي حدث في
بعض جوانب المعاملات لجأ الفقهاء إلى تعبير
التسليم الحكمي في مقابلة التسليم الحقيقي .

ثم يخلص الباحث إلى أن الشريعة منذ بداية
أمرها والفقهاء على مر العصور كانوا يولون
أهمية خاصة لتغير الواقع وأثره على تغير الحكم
ثم انتقل بعد ذلك إلى اعتبارات تغير الواقع :
(أ) تغير وقتي يؤدي إلى حكم وقتي
يرتفع بارتفاع هذا التغير .

(ب) تغير من الواقع له جوانبه السلبية .

(جـ) تغير تطوري .

وبعد أن عرض الباحث الأمثلة انتهى إلى
حاجة الفقيه إلى دراسة واقع الحياة .

ثم انتقل إلى الملحق وهو عن المشاركة
المتتالية في البنوك الإسلامية .

إن تكليف علاقة المصرف الإسلامي
بالمودعين ، وعلاقة المودعين فيما بينهم على
أساس عقد المضاربة يثير مشكلة تطبيقية وهي
مسألة التداخل الزمني واختلاف مواعيد
الإيداع والسحب بين المودعين .. وقد اقترح
الباحث صيغة عقد مستحدث « المشاركة
المتتالية » وبين بعض خصائصه وضوابطه ..
وقد عرض المشكلة من ناحيتها المصرفية
والشرعية ..

منهج التأصيل الإسلامي لعلم النفس

د. محمد عثمان نجاتي

العدد : ٥٧ ص ٢١ - ٤٥

يتناول البحث الوضع الحالي لعلم النفس في البلاد الإسلامية .. ويوضح أن علم النفس والعلوم الإنسانية الأخرى التي تدرس في جامعات البلاد الإسلامية لم تخضع لتحليل النقدي لمعرفة مدى اتفاق مفاهيمها مع المبادئ الإسلامية ، ويُرجع ذلك إلى عوامل تاريخية وسياسية واجتماعية ومن أهم هذه العوامل نظام ثنائية التعليم وتشعبه إلى شعبتين : شعبة علمانية (أو حديثة) وشعبة إسلامية (أو تقليدية) وقد دفع هذا الوضع مجموعة من أساتذة الجامعات والعلماء والمفكرين المسلمين إلى التفكير في إيجاد حل لهذه المشكلة .

وقد تضمن البحث نماذج من الجهود التي قامت بها بعض الهيئات والمؤسسات الإسلامية وكذلك الجهود الفردية لحل المشكلة . ثم انتقل الباحث إلى التأصيل الإسلامي لعلم النفس ويقصد بالتأصيل إقامة هذا العلم على أساس مبادئ الإسلام وحقائق الشريعة الإسلامية بحيث تصبح موضوعات هذا العلم وما يتضمنه من مفاهيم متفقة مع مبادئ الإسلام .. وبين بعد ذلك أهداف علم النفس من وجهة نظر إسلامية وهي الكشف عن آيات الله تعالى وسننه في الإنسان .

وقد جعل الباحث لعملية التأصيل الإسلامي لعلم النفس خطوات ومنهجاً :
أولاً : المُسَلِّمَات : فالخطوة الأولى لعملية التأصيل هي الاتفاق على المسلمات وأهمها :

- ١ - الإيمان بالله .
 - ٢ - الإيمان بالملائكة وكتب الله ورسوله واليوم الآخر .
 - ٣ - وحدة الحقيقة .
 - ٤ - خلق الله الإنسان من مادة وروح .
 - ٥ - الإنسان خمر بطبيعته .
 - ٦ - الإنسان حر الاختيار والإرادة .
 - ٧ - القرآن والحديث مصدران أساسيان لمعلوماتنا اليقينية عن الإنسان .
- ثانياً : التمكن من علم النفس الحديث : ول هذه الخطوة يقول الباحث إن على من يتصدى للتأصيل الإسلامي لعلم النفس أن يكون متمكناً من هذا العلم وعلى معرفة شاملة ودقيقة بموضوعاته وتطوره والمشكلات التي تدور حولها البحوث في الوقت الحاضر .
- ثالثاً : التمكن من الأصول والمبادئ الإسلامية .
- رابعاً : معرفة الدراسات النفسية للعلماء المسلمين .
- خامساً : نقد علم النفس وقد أشار الباحث إلى حاجة المجتمع الإسلامي إلى مراجعة كثير من المفاهيم السائدة في علم النفس وقد ذكر نماذج منها .
- سادساً : إجراء البحوث في علم النفس من وجهة نظر إسلامية ويمكن أن تجرى في مسارين : أحدهما نظري . والثاني ميداني تجريبي .

رحلة العقل العربى من التأثر إلى التأزم

د. السيد الشاهد

العدد : ٥٧ ص ٨٧ - ١٠٤

والتفكير فى هذه المرحلة هو رد فعل تلقائى على مؤثر خارجى .

ثانيا : العقل المتأثر (أو المفسر) وهو العقل الذى ترسبت فيه نتائج تجارب مر بها فى مرحلته الأولى (الفطرة) وأصبح يملك رصيدا من الخبرة تمكنه من التفكير بطريقة أدق .

ثم انتقل الباحث إلى المرحلة الثالثة : العقل المتأزم

فالعقل يحتاج لكى ينمو ويتطور إلى ثلاثة أمور :

١ - السلامة التى تعنى الفطرة السليمة أو الاستعداد الطبيعى الفطرى .

٢ - الاحتكاك الذى يستثير ملكة الفكر ويدفعها إلى التفاعل مع الواقع .

٣ - الأمان الذى يضمن لها حرية التعبير عن ذاتها .

وقد انتهى الباحث إلى أن العقل السوى يفكر فطريا ويتطور باحتكاكه وتأثره بالفكر الآخر فالعقل المتأثر عقل حى قابل للتطور فإذا انهزم هذا العقل أمام ضغط خارجى أما كان نوعه فإنه يقع فى أزمة تتمثل فى حرمانه من الظهور وقد يكون هذا الحرمان بسبب أزمة تناقضه مع نفسه وضياح هويته ، فإذا استطاع الصمود حتى نهاية الصراع فإنه يخرج منه أغنى وأقوى .

تناول البحث الصحوة الفكرية التى يعيشها المجتمع العربى المسلم وأثر احتكاك الغرب بالمسلمين ، وبين الفارق بين الصحوة الإسلامية والصحوة الأوروبية . وقد أكد الباحث على أن الغرب لم يصدر إلينا سوى نفاياه الفكرية والعقدية والعلمية التى تلقفها كثير من أبناء مجتمعاتنا وظنوا أنهم بذلك حصلوا على سبل التحضر ، ثم ألقى الباحث الضوء على مصطلح العقل العربى وهو العقل الذى يصوغ فكره فى إطار التعبيرات والمفاهيم العربية والذى ولد وتكون فى محيط اللغة العربية ، فمن الأمور المتفق عليها بين الباحثين أن اللغة العربية الدور الأكبر فى تشكيل العقول الإسلامية عربا وعجماء والحجة فى ذلك اشتراك المسلمين وغير المسلمين فى الانتماء إلى لغة القرآن الكريم العربية .

ثم تحدث عن العقل بين الانقياد والانضباط والانفلات فالعقائد والمذاهب الفكرية فى العالم العربى تختلف من حيث علاقتها بالعقل فتفاوتت درجات تداخلها بين الإفراط والتفريط ، ويشير الباحث إلى مراحل تطور العقل بأنها لا تعبر عن درجات تصاعدية دائما فليكون العقل الذى وصل إلى آخر مرحلة هو أفضلها وأقدرها على التفكير بل قد يكون العكس تماما وقد قسم الباحث هذه المراحل إلى ثلاث :

أولا : العقل الفطرى السوى : وهو عقل سليم من العطل قادر على التفكير بفطرته ،

فلسفة إسلامية .. بأى معنى ؟

أ. عبد الحميد بوير

العدد : ٥٨ من ٣٧ - ٥٤

استهل الباحث بحثه بسؤال مؤداه : كيف يمكن أن نعيد بناء فلسفة إسلامية قائمة على الإسلام منطلقة من تاريخ المسلمين وانتاجهم الفكرى والحضارى وفى نفس الوقت تقف الموقف الإيجابى فى العالم والعصر اليوم وتهدف إلى بناء مستقبل أفضل ؟ ويجب الباحث على هذا السؤال فيقول : إن الفلسفة الإسلامية تقوم على النص الإسلامى ذلك النص الذى يرسم ويحدد الحدود للبحث والتجربة لتوجيه الدارس نحو الواقع وتاريخه ، وقد أشار البحث إلى مساهمة الغزالي ودوره فى تحديد وظيفة العقل الإسلامى وإلى ابن خلدون كباحث أمين فى استخدام العقل فى مجاله ، مجال البحث والتجربة فى الواقع الاجتماعى والتاريخى ، كما ذكر الباحث أن فلسفة الآخر ويعنى (المستشرقين) وحضارته وتاريخه إنما تقوم على (مركزية) خاصة به وأن الباحثين

والدارسين الذين يرون أنه يمكن الاستفادة من أدوات الآخر وحقله المعرفى إنما هم يخدمون تلك المركزية بوعى منهم أو بغير وعى .

ثم أكد الباحث على أن الفلسفة الإسلامية وحدها هى القادرة على أن تصحح مسار العلم والفلسفة والحضارة التى لدى الآخر الذى استخدم كل وسائله لفرضها على العالم . إن الفلسفة قادرة على حل المشكلات الراهنة فى العالم الإسلامى وكذلك المشكلات التى يتخبط فيها العالم المعاصر .

وفى ختام البحث أطلق الباحث على الفلسفة الإسلامية اسم « الهداية الإسلامية » لأن هذه التسمية تستند إلى النص الإسلامى الذى يشير إلى مفهوم الهدى وما يتضمنه من علاقة بينه وبين النص وبالتالي بينه وبين الوحى ..

الله

واقعية المنهج الكلامي ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة

د. عبد المجيد النجار

العدد : ٦٠ ص ١٥١ - ١٧٠

استهل المؤلف بحثه بتمهيد قصير ثم تحدث عن واقعية المنهج الكلامي قبل القرن الخامس ، وقد قصد المؤلف بالواقعية في منهجية الفكر الكلامي ما كان لهذا الفكر في بنيتة وموضوعه وأساليبه من صلة بالمشاكل الطارئة في حياة المسلمين فكريا وسلوكيا ، وبهذا المعنى فإن الفكر الكلامي ظل طيلة أربعة قرون بعد نشأته فكرا واقعيا شديدا الواقعية .

وقد أشار إلى أصليين يتعلقان بطبيعة الدين الإسلامي كان لهما أثر بين في صفة الواقعية التي اتصف بها الفكر الكلامي :

١ - الترابط الشامل في الدين الإسلامي بين حقيقة العقيدة وجميع مظاهر السلوك الفردي والاجتماعي .

٢ - وضوح العقيدة الإسلامية وبساطتها . ثم أخذ الباحث يعدد واقعية الفكر الكلامي فذكر منها :

(أ) واقعية النشأة .

(ب) واقعية الموضوع .

(ج) واقعية المنهج .

لقد ظلت هذه الواقعية الحية صفة للفكر الكلامي يعالج من خلالها أحداثا المشاكل الاجتماعية والثقافية في المجتمع الإسلامي .

ثم يصل الباحث في بحثه إلى بحث الواقعية الكلامية بقول الباحث : إن محاولات جادة

ظهرت بوادرها منذ عهد الإمام محمد عبده حينما كتب في العقيدة رسالته الصغيرة « رسالة التوحيد » بمنهج جديد تخلص فيه من منهج الجمود في عهود الانحطاط وقد اقترح الباحث خطة منهجية للفكر الكلامي تكون مواتية للواقع مؤثرة فيه :

١ - المشاكل العقيدية في الواقع الإسلامي .. فالمطلوب في الفكر العقدي ان يعالج المشاكل التي تحدث في الأمة .

٢ - الأسس الواقعية للفكر العقدي الحديث .. إن المشاكل الأيديولوجية للأمة الإسلامية تتطلب لمعالجتها فكرا عقديا ذا خصائص واقعية ، ويمكن أن تكون الخصائص المطلوبة لمعالجة واقع اليوم مركزة في محورين وهما : واقعية الموضوع ... واقعية المنهج .

وفي ختام البحث يقول : إن الفكر العقدي الحديث إذا ما اقتبس من التراث الكلامي السابق في عهد حيويته ونضجه تجربته في التعامل الواقعي مع المشكلات التي واجهت المسلمين أيديولوجيا فإنه يمكن أن يقوم بدور فعال في البناء الأيديولوجي للمسلمين فيؤسس مرجعية مذهبية تقوم على العقيدة الإسلامية تتدرج تحت سلطانها كل مشاريع الحياة السلوكية فتستعيد حياة المسلمين وحدتها ..

الجامع منطلقاً ومصباً

د. عماد الدين خليل

العدد : ٥٧ ص ١٣٩ - ١٤١

هذا البحث عبارة عن ثلاث مقالات نشر المقال الأول في العدد الخمسين وهذه هي المقالة الثانية ، والبحث محاولة غير مباشرة لتفنيد مقولة خاطئة طالما تثبتت بأذهال العقل المعاصر نصرانيا كان أم علمانيا أم ماديا ماركسيا ، تلك النظرة التي كانت تعتمد أن تفصل بين عقيدة الإسلام والفن الذي أبدعته الحضارة الإسلامية ..

وقد أورد الباحث نموذجاً لهذا الاتجاه وهو ما قاله مؤلفا كتاب « موجز تاريخ النظريات الجمالية » م. أوفسيانيكوف وسمير نوقا والمؤلفان - كعادة الكتاب الماركسيين ذوي النزعة الرسمية التقليدية - لا يمكن إلا أن يتخيلاً صراعاً ثنائياً في تاريخ الفن الإسلامي والإسلام عموماً بين النزعتين التقدمية والمثالية .

ثم أجاب الباحث عن تساؤل مطروح : ما العلاقة بين لوكور بوذيه والفن الإسلامي ؟؟ وقد استعرض الباحث عبارة غارودي

المعروفة « كل الفنون في البلاد الإسلامية تؤدي إلى المسجد والمسجد إلى الصلاة » .

ويعود غارودي في كتابه « وعود الإسلام » فيؤكد مقولته تلك بقوله : « إن الجامع الذي تكاد حجارته نفسها تصلي بقول الرجل إنما هو مركز إشعاع لجميع فعاليات الأمة الإسلامية وهو نقطة الالتقاء لجميع فنونهم » .

ويواصل الباحث عرض الموضوع من خلال المنظور الغربي فجاء بنماذج أخرى ... إن المسجد يتميزه قد مارس تأثيره على العمارة العربية بدءاً بالأندلس وانتهاء بأوروبا العربية فلولا مسجد قرطبة لما شيدت كاتدرائية (بوى) في قلب فرنسا على النحو الذي شيدت به .

لقد كان المسجد واحدة من نقاط التميز الروحي والتألق الثقافي على السواء في حضارة عرفت كيف ترفع شعارها الخاص وتحقق به ﴿ صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ﴾ .

الله

الانثاق العقيدى

د. عماد الدين خليل

العدد : ٥٨ ص ٨١ - ٩٣

الفنان فليس ما هو دنيوى أو أخروى فى عقيدة الإسلام . ومادام الأمر كذلك فإن هذا التغيير فى مواقع البواعث نفسها من الهندسة إلى الزخرفة أو الخط وتكرارها الإيقاعى ينتشر فى أكثر المواد تنوعا .

وقد توصل الباحث إلى أن الفن الإسلامى هو بشكل من الأشكال منه تجريدى لا يجاوز ذلك إلى التشخيص ، وبسبب رؤيته العقدية انقاد بالضرورة إلى التجريد ، وهذا التجريد ليس له صلة أو شبهة بالتجريد الغربى ..

وهكذا فمادام الفن الإسلامى نسيج وحده بانبثاقه من عقيدة الإسلام وتعاشقه معها فلن يكون إلا فنا أصيلا متميزا قد يأخذ من الغير نعم ولكنه يعرف كيف يوظف هذا الأخذ . ويتنقل الباحث إلى رد غارودى على مقولة الاستنساخ عن الغير بالاستناد إلى هذا العنصر أو ذاك وإلى هذه الجزئية أو تلك إنما يؤكد هذا التميز الذى لا يقبل الجدل .

ثم تناول بعد ذلك خصائص هذا الفن كما يراها غارودى وهى :

- ١ - الحضور الإلهى .
- ٢ - الديناميكية (الحركية) .
- ٣ - الالتحام الدنيوى بالأخروى .
- ٤ - التحقق بالحياة والجمال .

هذا البحث يتكون من ثلاث مقالات نشرت فى ثلاثة أعداد ، يستكمل الباحث فى هذا المقال بحثه حول الفن الإسلامى ، ذلك البحث حاول فيه بصورة غير مباشرة وبالمفردات الغربية نفسها تنفيذ مقولة خاطئة تشبث بأذيال العقل الغربى المعاصر نصرانيا كان أم علمانيا أم ماديا ماركسيا تلك النظرة التى كانت تتعمد أن تفصل بين عقيدة الإسلام والفن الذى أبدعته الحضارة الإسلامية .

وينطلق الباحث فى الحلقة الأخيرة من البحث من قاعدة الانثاق العقيدى للفن الإسلامى التى أقام عليها غارودى الفصل الذى خصصه للفن الإسلامى من كتابه (دعوة الإسلام) لكى يمضى معه إلى تفحص خصائص الفن الإسلامى ويتنقل بعد ذلك إلى قول غارودى عن الانثاق الرؤيوى أو الالتحام العقيدى بين الفن والفنان ... إن نظرة واحدة - وإن كانت سطحية على الشواهد الكبرى للفن الإسلامى فى العالم - لتكشف عمق وحدته وأصالته فأيا ما كان الحيز الجغرافى المقام فيه الأثر أو غايته فإننا نحس بأننا نعيش فيه التجربة الروحية نفسها ..

ويطرح الباحث سؤالا .. هل يقتصر الأمر على الجامع ؟

ويجيب بقوله : إن الإيقاع نفسه يمتد لكى يشمل كل ممارسة فنية وكل أداة يتعامل معها

مشكلة الاستقراء والعليّة بين المسلمين والغربيين دراسة مقارنة

د. محمد علي محمد الجندى

العدد : ٥٧ ص ٤٧ - ٨٦

تناول البحث موضوعاً هاماً من موضوعات فلسفة العلم عند مفكرى الإسلام وهو المتعلق بالتقويم المنطقي للاستقراء من حيث مبدؤه وأساسه في المنهج العلمى وكذلك ما يتعلق بهذا الجانب من علاقة الاستقراء بالعليّة وما تمخض عن ذلك من اكتشافهم لجملة معانٍ أساسية تسجل للمسلمين سبق في مجال فلسفة العلم على علماء أوروبا المعاصرين ومنها :

- ١ - احتمالية النتائج التى يؤدى إليها الاستقراء .
- ٢ - الجمع بين الاستقراء والقياس في وشيجة واحدة .
- ٣ - التخلي عن فكرة الارتباط الضرورى بين السبب والنتيجة .

وقد عمد البحث إلى تحليل هذه الرؤية العلمية لنصوصها الأصلية عند علماء المسلمين ليبين مدى سبق الذى حققه مفكرو الإسلام في تأسيس الطريقة العلمية المعاصرة ... وقد استطاع الباحث أن يحلر منهج المقارنة ليأتى غير مشوب بشبهة التحيز وينقسم الموضوع إلى مبحثين أساسيين :

الأول : يتناول مسألة التقويم المنطقي للاستقراء عند علماء ومفكرى الإسلام مع نظرة مقارنة لعلماء أوروبا المحدثين والمعاصرين وفي بداية البحث استعرض الباحث مفهوم الاستقراء ثم أوضح المشاكل التى تتعلق بمعنى الاستقراء العلمى وهى :

- ١ - مشكلة الطرق الاستقرائية .
- ٢ - مشكلة أساس الاستقراء .
- ٣ - مشكلة مبدأ الاستقراء ..

وقد استعرض هذه المشكلات وبين كيف تغلب علماء الإسلام عليها وما ذلك إلا بفضل التدبر المتعمق لمتطلبات البحث العلمى لديهم فناقشوا مشروعية الاستقراء بنزاهة علمية .. وقد تضمن البحث عدداً من النماذج .

وقد توصل الباحث إلى أن واقع الاستقراء في البحث العلمى لدى الإسلاميين لا يتجاوز حدود الاحتمال وأن لهذا المفهوم الدور الأساسى في بناء العلم وصياغة النظريات .

وانصب المبحث الثانى على معالجة قضية الاستقراء والعليّة باعتبارها محور الحديث المتداول الآن على الساحة العلمية ومدى ارتباطها بالتغير المعاصر لظواهر العلم الطبيعى . وأوضح الضرورة العقلية للعليّة ونظرة المسلمين للعليّة ثم انتقل إلى شروط العلة عند الأصوليين باعتبارها تمثل المنهج العقلى لديهم وحصرها لى أربعة شروط :

- ١ - أن تكون مؤثرة في الحكم فإن لم تؤثر فيه لم يجوز أن تكون علة .
- ٢ - أن تكون العلة وصفاً منضبطاً بأن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع لا لحكمة مجردة .
- ٣ - أن تكون مطردة أى كلما وجدت وجد الحكم لتسلم من النقص .
- ٤ - أن يتفنى الحكم بانتفاء العلة ..

الاتجاه العلمي عند الهمداني

١. د. أحمد فؤاد باشا

العدد : ٥٧ ص ١٠٥ - ١٣٠

يتناول هذا البحث عالما جليلا وموسوعيا لم ينصفه المؤرخون حق الإنصاف عندما ركزوا على جانب واحد من جوانب عبقريته ولقبوه بلسان اليمن ثم أهملوا جوانب أخرى أكثر أهمية من هذا الجانب .

والدراسة محاولة لفتح طريق حيوي يهدف سالكوه إلى تقييم أعمال علماء الحضارة الإسلامية بلغة معاصرة مع تركيز الاهتمام على العلماء المغمورين أو الذين تأخر اكتشافهم أو تحقيق مخطوطاتهم العلمية والفلسفية .

فالباحث ترجمة موجزة وتقييم عام لمسار حياة الهمداني من خلال التعرف على ظروف عصره ومكانته العلمية بين علماء عصره ، واستعراض ما عرف من مؤلفاته باعتباره من

أكثر علماء المسلمين عمقا وموسوعية وثراء فكريا كما تناول البحث ملامح الأسلوب العلمي الذي اتبعه الهمداني بحثا وتأليفا مؤكدا على إدراكه الواعي لأصول المنهج الإسلامي ومعرفة المقصودة لخصائص المعرفة العلمية .

ثم استخلص الباحث أهم النتائج والآراء والنظريات العلمية التي تعرض لها الهمداني مع تتبع نمو مفاهيمها العلمية وتأثيرها في حركة تطور العلوم ، وقد أظهر البحث سبق الهمداني إلى صياغة مفاهيم علمية تتعلق بالفلك والرياضيات وعلوم الأرض والكيمياء والفيزياء بالإضافة إلى فلسفة العلوم وتقنياتها في ضوء ما هو معروف من مؤلفاته .

العلم

تلازم الموضوعية والمعارية في المتيودولوجيا الإسلامية

أ. محمد أمزيان

العدد : ٥٩ ص ٥٧ - ٧٥

بدأ الباحث بعرض مشكلة الفصل بين مجال العلم ومجال القيم حيث أرجعها إلى مرحلة تاريخية قديمة حاسمة في التاريخ الثقافي الغربي وهي مرحلة التحول الفكري والثقافي وقيام المذاهب الوضعية وسقوط المذاهب الفلسفية والميتافيزيقية واللاهوتية .. وقد ارتبط قيام الاتجاه الوضعي بالدعوة إلى تحقيق الموضوعية العلمية في مجال الإنسانيات تماما كما تم تحقيقها في مجال الطبيعيات ، واعتبرت الوضعية أن ارتباط العلم بالأخلاق والقيم من مخلفات القرون الوسطى .

ويقول الباحث : إن مشكلة التعارف المفترض بين مجال القيم ومجال العلم مشكلة مفتعلة أفرزتها ظروف شاذة تمثلت في الصراع الفاسي الذي عرفته الساحة الأوربية . ثم انتقل الباحث إلى التزام علماء الاجتماع بالنظرة المعيارية وقد قسم هذا الالتزام إلى عدة نقاط :

- ١ - النزعة العنصرية عند علماء الاجتماع .
- ٢ - النزعة الإسلامية عند علماء الاجتماع والتزام الفطرة المعيارية .
- ٣ - ارتباط علماء الاجتماع بالنظرة المعيارية .
- ٤ - قيام اتجاه جديد يدعو إلى الالتزام المعيارى .

ويصل الباحث إلى علم الاجتماع الإسلامى والتزام النظرة المعيارية ويقسمها قسمين :

- ١ - المعيارية بين المعنى الوضعي والإسلامى .

٢ - تلازم الوضعية والمعارية في المتيودولوجيا الإسلامية .

وفي ختام البحث يتناول الباحث الحياد الأخلاقي بين المتيودولوجيا الوضعية والإسلامية وقد قسمها قسمين :

- (أ) المتيودولوجيا الوضعية والحياد الأخلاقي للعلم .
- (ب) المتيودولوجيا الإسلامية والحياد الأخلاقي .

إن الباحث المسلم يوجه جهوده إلى اكتشاف العناصر السلبية داخل المجتمع الإسلامى بقصد اقتلاعها واكتشاف العناصر الإيجابية فيه بفرض تثبيتها فهي عملية تتراوح بين النفي والإثبات وبالمصطلح القرآنى هي عملية بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهذه العملية التي تعتبر بالفعل جوهر الإسلام لا يمكن أن تتحقق في عالم الواقع في غياب هاتين العمليتين المتلازمتين : الوصف الدقيق للواقع المعاش بقصد اكتشاف أوجه الخلل فيه ثم تقييمه تقييما سليما بفرض تحقيق النموذج الاجتماعى المطلوب والمزاوجة بين هاتين العمليتين تمثل بحق المساحة المشتركة بين الدراسات الفقهية والدراسات الاجتماعية في الثقافة الإسلامية ففي أثناء عملية البحث نجد كلا من الفقيه وعالم الاجتماع يجتاز المراحل نفسها وإن اختلفت الغاية عند كل منهما



الفهرس العام
للمجلد الخامس عشر من المسام العام
الأعداد ٥٧ / ٥٨ / ٥٩ / ٦٠

أولاً : فهرس العناوين

- ١ - أبجد العلوم (الوشى المرقوم فى أحوال العلوم) / الشيخ بدر القاسمى - ع ٥٨ (٤ / ١٤١١ هـ) ص ص ١٦٩ - ١٧٢ .
[التعريف بالتراث]
- ٢ - الاتجاه العلمى عند الحمدانى / أ . د . أحمد فؤاد باشا - ع ٥٧ (١ / ١٤١١ هـ) ص ص ١٠٥ - ١٣٠ . [أبحاث]
- ٣ - الاتجاه العلمى والفلسفى عند ابن الهيثم / عرض / أ . د أحمد فؤاد باشا - ع ٥٨ (٤ / ١٤١١) ص ص ١٤١ - ١٤٦ .
[رسائل]
- ٤ - أثر تغير الواقع فى الحكم تفسيراً واستحداثاً / د . جمال الدين عطية - ع ٥٩ (٧ / ١٤١١ هـ) ص ص ٢٣ - ٥٦ . [أبحاث]
- ٥ - أدب الدنيا والدين للماوردى / د . إبراهيم شوق عبد الحميد - ع ٦٠ .
(١٠ / ١٤١١ هـ) ص ص ٣٠٣ - ٣١٠ .
[التعريف بالتراث]
- ٦ - استراتيجية التغير التنظيمى (مدخل إسلامى مقارن) / د . أبو اليزيد المعينى - ع ٥٧ (١ / ١٤١١ هـ)
- ٧ - أسرار البلاغة فى علم البيان للجرجانى / د . طريف شوق - ع ٦٠ .
(١٠ / ١٤١١ هـ) ص ص
- ٨ - الإسلاميون والتفويات السائدة فى المجتمعات الاشتراكية / أ . محمد سيد حسنى - ع ٥٨ (٤ / ١٤١١ هـ) ص ص ٧ - ١٠ . [كلمة التحرير]
- ٩ - الانبثاق العقدى / د . عماد الدين خليل - ع ٥٨ (٤ / ١٤١١ هـ) ص ص ٨١ - ٩٤ . [أبحاث]
- ١٠ - البدائل الإسلامية لجماليات التسويج المعاصرة / أ . جمال سلطان - ع ٦٠ (١٠ / ١٤١١ هـ) ص ص
- ١١ - البيان الختامى لدوة وأنماط الحياة الإسلامية وأثرها فى التنمية الصحية وتنمية الإنسان بوجه عام - عمان - ع ٥٧ (١ / ١٤١١ هـ) ص ص
- ١٩٣ - ١٩٦ . [مؤتمرات]

- ١٢ - البيان الختامي والتوصيات لندوة السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة الحضارية - ع ٥٧ (١ / ١٤١١ هـ) ص ١٧٩ - ١٨٣ . [مؤتمرات]
- ١٣ - البيروني ومناهج الباحث في الدراسات الطبيعية والرياضية / عرض / د . محمد علي محمد الجندي - ع ٥٨ (٤ / ١٤١١ هـ) ص ١٣٧ - ١٤٠ . [رسائل]
- ١٤ - بين القيادة والجندي على طريق الدعوة للأستاذ مصطفى مشهور / أ . محمد سيد حسين - ع ٥٩ (٧ / ١٤١١ هـ) ص ١٢٥ - ١٣٢ . [نقد كتب]
- ١٥ - تدريس العلوم الشرعية / الشيخ محمد الغزالي - ع ٦٠ (١٠ / ١٤١١ هـ) ص ٢٣٧ - ٢٨٤ . [محاضرات]
- ١٦ - تصور مقترح لمجالات البحث في فلسفة العلوم برؤية إسلامية / أ . د . أحمد قواد باشا - ع ٥٩ (٧ / ١٤١١ هـ) ص ١٧٥ - ١٩٤ . [دليل الأطروحات]
- ١٧ - التقرير الختامي لندوة التسبيح والتعاون بين مؤسسات البحوث والدراسات وتطبيقاته في إطار الفكر الإسلامي - ع ٥٧ (١ / ١٤١١ هـ) ص ١٨٥ - ١٩١ . [مؤتمرات]
- ١٨ - التقرير الصادر عن الندوة الدولية حول الدراسات والأبحاث العلمية في الحضارة الإسلامية - نظرة على العقد القادم - استانبول - ع ٥٧ (١ / ١٤١١ هـ) ص ٢٠٣ - ٢٠٧ . [مؤتمرات]
- ١٩ - التقرير النهائي لندوة الجزائر - ع ٥٩ (٧ / ١٤١١ هـ) ص ١٦٧ - ١٧٤ . [مؤتمرات]
- ٢٠ - تلازم الموضوعية والمعارية في الميتودولوجيا الإسلامية / أ . محمد أمزيان - ع ٥٩ (٧ / ١٤١١ هـ) ص ٥٧ - ٧٦ . [أبحاث]
- ٢١ - التنمية الاقتصادية : نقد الفكر الوضعي وبيان المفهوم الإسلامي / د . عبد الرحمن يسري أحمد - ع ٦٠ (١٠ / ١٤١١ هـ) ص ٦٣ - ١١٢ . [أبحاث]
- ٢٢ - الجامع متولفاً ومصباً / د . عماد الدين خليل - ع ٥٧ (١ / ١٤١١ هـ) ص ١٣١ - ١٤١ . [أبحاث]
- ٢٣ - الحركة الإسلامية في مجال الفكر والعلم / د . يوسف القرضاوي - ع ٥٧ (١ / ١٤١١ هـ) ص ٧ - ١٩ . [كلمة التحرير]
- ٢٤ - الحلقة الدراسية الدولية المعنية بعلم الاقتصاد الإسلامي / نيودلمى - ع ٥٩ (٧ / ١٤١١ هـ) ص ١٥٥ - ١٦٦ . [مؤتمرات]
- ٢٥ - الخلفية الفكرية والتشريعية والاجتماعية لاستبعاد تطبيق الشريعة الإسلامية / د . محمد كمال الدين إمام - ع ٥٨ (٤ / ١٤١١ هـ) ص ٥٥ - ٨٠ . [أبحاث]

- ٢٦ - دليل الباحث في السنة النبوية الشريفة
قائمة بيلوغرافية / إعداد /
أ / محي الدين عطية .
أ / صلاح الدين حفتي .
أ / محمد خير رمضان .
ع ٥٩ (١٤١١ هـ / ٧) ص ص
٢٠٩ - ٢٤٣ .
[النشرة المكتبية - وراقيات]
٢٧ - دليل الباحث في الاجتهاد / أ . محي الدين
عطية - ع ٦٠ (١٤١١ هـ / ١٠) .
ص ص ٣٢١ - ٣٣١ .
[النشرة المكتبية]
٢٨ - دليل الباحث في المرأة والأسرة في الإسلام
(٦) / أ . عبد الجبار الرفاعي - ع ٥٨ .
(٤ / ١٤١١ هـ) ص ص
١٩٣ - ٢١١ . [النشرة المكتبية]
٢٩ - دليل الأطروحات المقترحة / د . محمد
عمارة - ع ٦٠ (١٤١١ هـ / ١٠) .
ص ص ٢٨٥ - ٢٩٥ .
[دليل الأطروحات]
٣٠ - دليل الأطروحات المقترحة / ع ٥٨ .
(٤ / ١٤١١ هـ) ص ص ١٨١ - ١٩٢ .
[دليل الأطروحات المقترحة]
٣١ - الدورة التدريبية الأولى في علم الوراثة /
أ . محي الدين عطية - ع ٦٠ .
(١٠ / ١٤١١ هـ) ص ص
٢٣٣ - ٢٣٦ . [تقارير]
٣٢ - رحلة العقل العربي من التأثر إلى التأزم /
د . السيد الشاهد - ع ٥٧ .
- (١ / ١٤١١ هـ) ص ص
٨٧ - ١٠٤ . [أبحاث]
٣٣ - روضة العقلاء ونزعة الفضلاء لابن حبان /
د . جمعة سيد يوسف - ع ٦٠ .
(١٠ / ١٤١١ هـ) ص ص
٢٩٧ - ٣٠٢ . [التعريف بالتراث]
٣٤ - السنة مصدر للتشريع ، ومنهج للاحتجاج
بها / د . محمد سعيد رمضان البوطي
- ع ٥٨ (٤ / ١٤١١ هـ) ص ص
١١ - ٣٦ . [أبحاث]
٣٥ - السنة النبوية مصدر للمعرفة / د . محمد
عمارة - ع ٥٩ (٧ / ١٤١١ هـ)
ص ص ١٥ - ٣٢ . [أبحاث]
٣٦ - السنة النبوية مصدر للمعرفة للدكتور محمد
عمارة / تعليق د . راجح الكردي
- ع ٥٩ (٧ / ١٤١١ هـ) ص ص
٩٥ - ١٠٠ . [حوار]
٣٧ - السنة النبوية مصدر للمعرفة للدكتور محمد
عمارة / تعليق د . محمد عويضة
- ع ٥٩ (٧ / ١٤١١ هـ) ص ص
١٠١ - ١٠٨ . [حوار]
٣٨ - سيمار فلسفة الفن في الإسلام / أ . د .
جمال الدين عطية - ع ٥٨ .
(٤ / ١٤١١ هـ) ص ص
٩٥ - ١٢٠ . [محاضرات]
٣٩ - الشعر الإسلامي في عصر صدر الإسلام /
د . علي كمال الدين الفهادي - ع ٦٠ .
(١٠ / ١٤١١ هـ) ص ص
٢٣٥ - ٢٣٢ . [رسائل]

- ٤٠ - العلم في منظوره الجديد / د. أحمد فؤاد باشا - ٦٠ (١٠ / ١٤١١ هـ)
ص ٢١٣ - ٢٢٤ .
- [نقد كتب]
- ٤١ - فقه الاختلاف والمستقبل الإسلامي / د. أحمد التويجري - ع ٦٠ (١٠ / ١٤١١ هـ)
ص ٧ - ٢٢ . [كلمة التحرير]
- ٤٢ - فقه الحرية / د. حسان حنوت - ع ٥٩ (٧ / ١٤١١ هـ)
ص ٧ - ١٤ . [كلمة التحرير]
- ٤٣ - فلسفة إسلامية بأى معنى ؟ / أ. عبد الحميد بويو - ع ٥٨ (٤ / ١٤١١ هـ) ص ٣٧ - ٥٤ . [أبحاث]
- ٤٤ - قدامة بن جعفر - الحراج وصناعة الكتابة / أ. نصر محمد عارف - ع ٥٩ (٧ / ١٤١١ هـ)
ص ١٩٥ - ١٩٨ . [التعريف بالتراث]
- ٤٥ - قراءات في دائرة الأدب الإسلامي / د. عماد الدين خليل - ع ٦٠ (١٠ / ١٤١١ هـ)
ص ١٧١ - ٢٠٢ . [قراءات]
- ٤٦ - قرارات وتوصيات ندوة تكشيف القرآن الكريم - القاهرة / ع ٥٧ (١ / ١٤١١ هـ)
ص ١٦٧ - ١٧١ . [مؤتمرات]
- ٤٧ - قرارات وتوصيات ندوة « نحو علم نفس إسلامي » القاهرة - ع ٥٧ (١ / ١٤١١ هـ)
ص ١٩٧ - ٢٠١ . [مؤتمرات]
- ٤٨ - قرارات وتوصيات ندوة « نحو فلسفة إسلامية معاصرة » القاهرة - ع ٥٧ (١ / ١٤١١ هـ)
ص ١٧٣ - ١٧٨ . [مؤتمرات]
- ٤٩ - قصور المناهج الغربية في معالجة قضايا الإنسان نظرة إلى المنهج الديوي / د. علا مصطفى - ع ٥٩ (٧ / ١٤١١ هـ)
ص ١٠٩ - ١٢٤ . [نقد الفكر الغربي]
- ٥٠ - كتاب إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون / أ. سناء المقدم - ع ٥٩ (٧ / ١٤١١ هـ)
ص ١٠٩ - ٢٠٠ . [التعريف بالتراث]
- ٥١ - كتاب التعريفات للجرجاني / الشيخ بدر القاسمي - ع ٥٨ (٤ / ١٤١١ هـ)
ص ١٦٣ - ١٦٨ . [التعريف بالتراث]
- ٥٢ - كتاب الجوهريين العتيقين للهمداني / أ. د. أحمد فؤاد باشا - ع ٥٩ (٧ / ١٤١١ هـ)
ص ٢٠٣ - ٢٠٨ . [التعريف بالتراث]
- ٥٣ - كشف اصطلاحات الفنون للشيخ محمد أحمد التهانوي / الشيخ بدر القاسمي - ع ٥٧ (١ / ١٤١١ هـ)
ص ٢١٧ - ٢٢٢ . [التعريف بالتراث]
- ٥٤ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة / أ. هاشم الهندامي - ع ٥٧ (١ / ١٤١١ هـ)
ص ٢١١ - ٢١٥ . [التعريف بالتراث]

- ٥٥ - كيف نتعامل مع السنة ؟ للدكتور يوسف القرضاوى / د. عمار الطالبي - ع ٥٩. (١٤١١ هـ) ص ص ١٣٣ - ١٤٢. [نقد كتب]
- ٥٦ - لمحة عن التصوف عند المسلمين / د. عبد الحميد عبد النعم مدكور - ع ٦٠. (١٤١١ هـ) ص ص ١١٣ - ١٥٠. [أبحاث]
- ٥٧ - مستخلصات أبحاث السنة الخامسة عشر للمجلة / أ. إبراهيم ماجد - ع ٦٠. (١٤١١ هـ) ص ص [النشرة المكتبية]
- ٥٨ - مشكلات علم النفس فى ضوء التصور الغربى للإنسان (دراسة تاريخية) / أ. عبد الناصر السباعى - ع ٥٧. (١٤١١ هـ) ص ص [نقد الفكر الغربى]
- ٥٩ - مشكلة الاستقراء والعلة بين المسلمين والغربيين (دراسة مقارنة) / د. محمد على محمد الجندى - ع ٥٧. (١٤١١ هـ) ص ص [أبحاث]
- ٦٠ - مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم / د. هاشم الهنداوى - ع ٥٨ (١٤١١ هـ). ص ص ١٧٣ - ١٨٠. [التعريف بالتراث]
- ٦١ - ملتقى الأسرة المسلمة وتحديات العصر - قسنطينة - الجزائر ع ٥٨. (١٤١١ هـ) ص ص
- ١٤٧ - ١٤٨. [مؤتمرات]
- ٦٢ - منهج التأصيل الإسلامى لعلم النفس / د. محمد عثمان نجاني - ع ٥٧. (١٤١١ هـ) ص ص [أبحاث]
- ٢١ - ٤٥. [أبحاث]
- ٦٣ - المواجهة والمراجعة فى سياق علاقة الجامعتين الإسلامية واللاتينية بقانون التطور الحديث والمعاصر / أ. د. أحمد العمارى - ع ٦٠ (١٤١١ هـ) ص ص ٢٣ - ٦٢. [أبحاث]
- ٦٤ - ندوة قضايا النهج فى الفكر الإسلامى - قسنطينة - الجزائر / ع ٥٨ (١٤١١ هـ) ص ص [مؤتمرات]
- ١٥٧ - ١٦٢. [مؤتمرات]
- ٦٥ - ندوة نحو موسوعة شاملة للحديث النبوى - قطر / ع ٥٨ (١٤١١ هـ) ص ص ١٤٩ - ١٥٦. [مؤتمرات]
- ٦٦ - نحو نظرية إسلامية عن البيئة / أ. ضياء الدين سردار - ع ٥٩ (١٤١١ هـ) ص ص ٧٧ - ٩٤. [أبحاث]
- ٦٧ - هدية العارفين : أسماء المؤلفين وآثار المصنفين / أ. سناء المقدم - ع ٥٩. (١٤١١ هـ) ص ص [التعريف بالتراث]
- ٢٠١ - ٢٠٢. [التعريف بالتراث]
- ٦٨ - واقعية المنهج الكلامى ودورها فى مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة / د. عبد المجيد النجار - ع ٦٠ (١٤١١ هـ) ص ص ١٥١ - ١٧٠. [أبحاث]

- ٦٩ - وراقيات دليل الباحث في المرأة والأسرة في الإسلام (٥) / أ. عبد الجبار الرفاعي
- ع ٥٧ (١ / ١٤١١ هـ) ص ص
٢٢٥ - ٢٤٥ . [النشرة المكتبية]
٧٠ - وسائل التربية عند الإخوان المسلمين
للدكتور علي عبد الحلیم محمود / أ. د.
محمد قدری لطفی - ع ٥٨ .
- (٤ / ١٤١١ هـ) ص ص
١٢١ - ١٣٦ . [نقد كتب]
٧١ - الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية للأستاذ
حامد عبد الماجد / عرض / أ. شعبان أبو
ذر - ع ٥٩ (٧ / ١٤١١ هـ)
ص ص ١٤٣ - ١٥٤ . [رسائل]

الله

لانىاً : فهرس الكُتاب

- | | |
|-------------------------------|----------------------------------|
| عبد الرحمن بىرى أحمء ٢١ . | إبراهيم شوق عبد الحميد ٥ . |
| عبد المجيد النجار ٦٨ | إبراهيم مجاهد ٥٧ . |
| عبد الناصر السباعى ٥٨ . | أبو اليزيد العجمى ٦ . |
| علا مصطفى أنور ٤٩ . | أحمء التويمجرى ٤١ |
| عل كمال الدين الفهاى ٤٩ . | أحمء العمارى ٦٣ . |
| عمار الطالبنى ٥٥ . | أحمء فؤاء باشا ٢ ، ٣ ، ١٦ ، ٤٠ ، |
| عماء الدين خليل ٩ ، ٢٢ ، ٤٥ . | ٥٢ . |
| عمء أمزيان ٢٠ | السء الشاهء ٣٢ |
| عمء خير رمضان ٢٦ . | بءر القاسمى ١ ، ٥١ ، ٥٣ . |
| عمء سىء حسنى ٨ | جمال الدين عطية ٤ ، ٣٨ |
| عمء سىء حسين ١٤ . | جمال سلطان ١٠ . |
| عمء عثمان نجاتى ٦٢ . | جمعة سىء ٣٣ |
| عمء عل محمد الجنءى ١٣ ، ٥٩ . | حسان حءحوء ٤٢ . |
| عمء عمارة ٢٩ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ . | سناء المقءم ٥٠ ، ٦٧ . |
| عمء الغزالى ١٥ | شعبان أبو ذر ٧١ |
| عمء قءرى لطفى ٧٠ . | صلاح الدين حفننى ٢٦ . |
| عمء كمال الدين إمام ٢٥ . | ضياء الدين سراءر ٦٦ . |
| عمى الدين عطية ٢٦ ، ٢٧ ، ٣١ . | طريف شوق ٧ |
| نصر عمء عارف ٤٤ | عبد الجبار الرفاعى ٢٨ ، ٦٩ . |
| هاشم الهءامى ٥٤ ، ٦٠ . | عبد الحميد عبد المنعم مءكور ٥٦ . |
| يوسف القرضاوى ٢٣ . | عبد الحميد يوبو ٤٣ |

* * *

المسلم المعاصر

الأعداد السابقة ومجلداتها تطلب من :

مكاتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى

IIIT ADDRESSES ABROAD



● مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :

هاتف : ٢٠٢ - ٣٤٠٩٥٢٠

فاكس : نفس الرقم

٢٦ (ب) شارع الجزيرة الوسطى

- شقة ٤/٣ الزمالك - القاهرة -

جمهورية مصر العربية

● مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :

هاتف : ٩٦٦ - ١ - ٤٩١٥١٢٢

٩٦٦ - ١ - ٤١١٩٩٦٦

فاكس : ٩٦٦ - ١ - ٤٩١٠٢٤٢

تلكس : 406748 WTANIA SJ

ص. ب ٢٥٧٥٩ الرياض . ١١٤٧٦

المملكة العربية السعودية

● مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :

هاتف : ٩٦٢ - ٢٢٤٠٧٣٢

٩٦٢ - ٢٢٧١١٠٠

فاكس : نفس الرقم

شعبة التربية - جامعة اليرموك - إربد -

المملكة الأردنية الهاشمية

● مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :

هاتف : ٢٤٩ - ١١ - ٧٣٤٢٧

٢٤٩ - ١١ - ٨١٩٧٣

تلكس : 2221 DAFO SD

ص. ب ٤٣٧٥ الخرطوم

جمهورية السودان الديمقراطية

المسلم المعاصر

الأعداد السابقة ومجلداتها تطلب من :

مكاتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى

IIIT ADDRESSES ABROAD



● مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :

ص. ب ٨٩٣ - الدوحة
دولة قطر
هاتف : ٤٤١٨٣٠ - ٩٧٤
فاكس : ٦٦٢٤٥٠ - ٩٧٤

● مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :

ص. ب 6258 - الرباط - المعاهد
الملكية المغربية .

● IIIT Office:

Dr. Zafar Ishaq Ansari
28, Main Road
F - 10/2 Sector, P. O. Box 1959
Islamabad - Pakistan

Tel: 92 - 51 - 858 - 926
92 - 51 - 850 - 280
Tlx: 54068 IIU PK

● IIIT Office:

Br. Shamil Shaheen
P. K. 122
Uskudar - Istanbul
Turkey

Tel: 901 - 1721288
901 - 1670912
901 - 3121576
Fax: 901 - 1670912
Tlx: 27224 SAAR TR

● IIIT Office:

40 London House 243 - 253 Lower
Mortlake Road Richmond-Surrey
TW9 - 2IS United Kingdom

Tel: 01 - 9485166 (Ext. 282)
Fax: 01 - 9404014

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق
القومية ١٩٧٦/٦٠١٠

الكشاف الإسلامي



من أجل إضاءة أسطح للمساحات الواسعة
التي يشغلها الفكر العربي الإسلامي المعاصر
ومصادره الأصيلة.

الكشاف الإسلامي

- * أداة يحتاجها الباحثون والعلماء، ودليل يستخدمه طلاب الدراسات الإسلامية، ومرجع لا تستغني عنه المكتبات ومؤسسات التوثيق والمعلومات.
- * نظام معلومات متكامل تعالج إشارات الببليوغرافية وكشافها التحليلي التبادلي محتويات أوعية المعلومات العربية الإسلامية بعمق وشمولية.
- * مجلة فصلية تعنى بالموضوعات الإسلامية في المطبوعات العربية. صدر العدد الأول منها في مطلع العام ١٩٨٩، مغطياً الدوريات الصادرة منذ العام ١٩٨٨، والكتب منذ العام ١٩٨٧.



تطلب من: دلمون للنشر

Dilmun Publishing Ltd.

P.O.Box 7161 NICOSIA - CYPRUS

Tel: 357-2-313491, Fax: 357-2-423198

al-Muslim al-mu'asir



THE CONTEMPORARY MUSLIM

Vol. 15

No. 60

Shawwàl, Dhul qàdah, Dhul'hajja 1411 AH

May, June, July 1991 AM

In This Issue

- * Confrontation and reconsideration in the context of the relationship of Islamic and Latin Communities with the Law of Modern and Contemporary Evolution .
- * Economic Development : Critic of Western View and exposé of Islamic Concept .
- * Glance at Muslims' Tasawuf .
- * Realism of Kalam Method and its Role in facing Contemporary Philosophical Challenges .